8199-1 BIS
A 4-1
8199-1 BIS
A.4/1

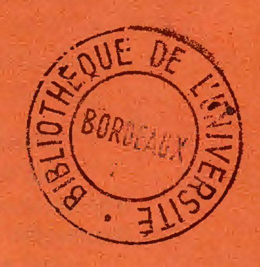
PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE · FACHGRUPPE I
Altertumswissenschaft
Neue Folge · Band IV · Nr. 1

NACHRICHTEN
VON DER
GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN
ZU
GÖTTINGEN

„Der listensinnende Trug des Gottes“

Von

Karl Deichgräber





GÖTTINGEN * VANDENHOECK & RUPRECHT * 1940

Einzelpreis RM. 2.—

Verkauf der Einzelaufsätze und Fachgruppenbände
der
„Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen“

Vom Jahre 1934 an sind die Einzelaufsätze der „Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen“ **einzeln** oder **in Fachgruppenbänden** zu beziehen.

Die Fachgruppen der PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN KLASSE sind folgende:

I. Altertumswissenschaft:
Klassische Philologie / Alte Geschichte / Archäologie / Aegyptologie.

II. Mittlere und Neuere Geschichte:
Rechtsgeschichte / Kirchengeschichte / Kunstgeschichte / Wirtschaftsgeschichte / Ethnographie.

III. Allgemeine Sprachwissenschaft und östliche Kulturkreise:
Semitisch / Koptisch / Iranisch / Indisch / Türkisch.

IV. Neuere Philologie und Literaturgeschichte:
Germanisch / Englisch / Romanisch / Keltisch / Slavisch / Baltisch.

V. Religionswissenschaft.

Die Arbeiten einer Fachgruppe bilden fortlaufende Bände, die in einem Umfang von 15—20 Bogen mit Titel und Inhalt abgeschlossen werden.

Der **Einzelpreis** der Aufsätze ist etwa folgender:

bis 1/2 Bogen	Umfang	0,50 RM.
1/2—1 1/2 „	„	1,— „
1 1/2—2 1/2 „	„	2,— „
2 1/2—3 1/2 „	„	3,— „

Selbständige Tafeln werden bei der Preisfestsetzung als 1/2 Bogen gerechnet.

Die Arbeiten sind einzeln oder im Abonnement nach Fachgruppen durch den Buchhandel zu beziehen. Der Bandpreis beträgt im Regelfall 70 Prozent der Summe der Preise der Einzelaufsätze.

Bei Abonnement auf eine Fachgruppe ermäßigt sich der Bezugspreis um 40 Prozent der Preise der Einzelaufsätze.

Für die Redaktion verantwortlich: H. Kees, Sekretär d. Phil.-Hist. Kl. d. Ges. d. Wiss.
Druck der Dieterichschen Universitäts-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner) in Göttingen.

„Der listensinnende Trug des Gottes“

Von

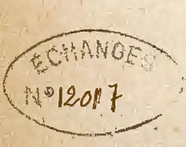
Karl Deichgräber

Vorgelegt in der Sitzung am 17. November 1939.

Von den Göttern der Hellenen steht uns der eine näher, der andere ferner, näher oder ferner innerhalb der eigenen Welt, welche die griechische Religion darstellt. Von diesem in sich geschlossenen geistigen Bereich verstehen wir einiges verhältnismäßig leicht, anderes nur schwer, am schwersten das Nichtvergleichbare, in dem wir aber gar nicht selten das Unvergleichliche und wahrhaft Bedeutende erkennen. Mit einer Seite der griechischen Götterwelt, die uns wenigstens zunächst sehr fremdartig anmutet, wollen wir uns beschäftigen.

Wir gehen aus von Hermes, einer Gestalt, von der ein jeder ein bestimmtes Bild in sich trägt. Wir wissen von ihm, daß er den alten Priamos in dunkler Nacht unbemerkt und ohne Fährnis ins feindliche Lager geleitet, kennen Hermes den Geleiter, den Beschützer des Wanderers, den Gott des Weges, auch des Weges, den die Seele des Toten zurücklegen muß. Hermes ist zugleich und sicher nicht zufällig der Götterbote und der Gott der Herolde und damit auch wieder der Gott der Sprache. Er ist es, der dem Odysseus die Pflanze Moly zeigt, das Zauberkraut, das gegen die unheimlichen Kräfte der Hexe Kirke gefeit macht, wir kennen ihn auf diese und auf andere Weise als den Gott, der sich auf die Kräfte der Magie versteht (κ 281, ε 47). Weiter kennen wir ihn als den Beschützer der Herden (er wird ja gerade auch in dem herdenreichen Arkadien verehrt), zuletzt und zwar sicher wieder im Zusammenhang mit seiner Funktion als Wegegott als den Gott des glücklichen Findens und gewisser Fertigkeiten, die eine besondere Findergabe voraussetzen (ο 319)[1]. Alles das ist Hermes in einer Person, jedenfalls von einer bestimmten Stufe in der Entwicklung der griechischen Religion an, insbesondere seit Homer, der diese verschiedenen Seiten der göttlichen Gestalt vor Augen hat und ihm alle diese Ämter und Ehren überträgt: zauberkundig,

1) Das was wir „erfinden“ nennen, ist ja für den Griechen ein „finden“.



Geleiter, Götterbote zu sein und manches mehr. In der großen epischen Dichtung der Frühzeit wirkt Hermes überall als die eine Gestalt, anders z. B. als der Hermes des Kultus, der wie in gleicher Art auch andere Götter je nach Überlieferung und Lokal dort, wo er verehrt wird, mit einem ganz bestimmten, fest umrissenen Machtbereich erscheint. Es ist nicht nur der innere Zusammenhang all dieser Fähigkeiten, sondern vor allem auch die besondere Art, wie er all seine Verrichtungen ausübt, die ihn bei Homer und in späterer Dichtung ein und dieselbe Gestalt sein läßt; es ist kurz gesagt die eigentümliche Kunst, mit der er seiner Ämter waltet, wie ihm alles glückhaft gelingt, sein Charme, mit dem das Glück notwendig verbunden scheint. Walter F. Otto hat das Gemeinsame in allen Formen der homerischen Hermesgestalt aufgezeigt, und darin besteht das Verdienst des Bildes, das er von diesem Gott gezeichnet hat, nur daß er entsprechend seiner Betrachtungsweise den geschichtlichen Beitrag, den die homerische Religion mit der Gesamtprägung dieser Gestalt geleistet hat, kaum oder gar nicht berücksichtigt[1].

Aber die Seite, in der dieser Gott des glücklichen Gelingens und des freundlichen Zufalls seine eigentliche Inkarnation findet, ist doch über die genannten Eigenschaften hinaus eine andere. Ein homerisierender Dichter etwa aus der Mitte des 6. Jahrhunderts hat in einem großen Götterhymnus, den überlieferten Formen der rhapsodischen Technik folgend, Geburt und erste Taten des Hermes dargestellt[2]. Er hat alles getan, um in einer geschlossenen Erzählung sämtliche Seiten seines Wesens zur Geltung zu bringen, aber an keiner ist ihm so sehr gelegen wie an der, in welcher der Gott nun ganz er selbst, ganz Hermes ist: das ist Hermes der Listenreiche, der Verschlagene, der Erzschelm und der Meisterdieb. Es ist das besondere Bestreben des Dichters, den Gott in seiner Vielgestalt zu zeigen und zugleich und in erster Linie als den Gott der Spitzbüberei, der List und des Trugs. Was der kleine Gott fertig bringt noch in derselben Nacht, in

1) Walter F. Otto, Die Götter Griechenlands 132 ff. Durchaus einleuchtend ist, was Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 159 ff., über Wesen und Entstehung der Hermesgestalt zu sagen hat. Vgl. auch O. Kern, Religion der Griechen II 16 ff. und sonst. Wenn der Wegegott kunstfertig ist, so denke man auch an den fahrenden Handwerker der alten Zeit (ϱ 384). Die Entstehung des ithyphallischen Hermes sucht L. Deubner in der Corolla Ludwig Curtius 201 ff. zu erklären. Desgl. J. H. Crome Athenische Mitteilungen 60/61, 1935/36, 300 ff.

2) Eine Neuausgabe mit allseitigem Kommentar verdanken wir Ludwig Radermacher, Sitz. Ber. d. Wien. Ak. 213. Bd., 1. Abh. 1931.

der er geboren ist, und an seinem ersten Lebenstage, das ist erste und ursprünglichste Offenbarung seines Wesens. Gerade dieses kleine Kind, das sofort verschmitzt und gewitzt die tollsten Streiche verübt, das ist Gott Hermes, und etwas von diesem Kind und alle Fähigkeiten und Künste, die es in den ersten Stunden seines Daseins beweist, behält er nun für alle Zeit. Kaum ist Hermes geboren, da begeht er den ersten großen Streich: er zieht aus, die Rinder seines großen Bruders Apollon zu stehlen. Daß ihm dies gelingt, ist selbstverständlich — wozu ist er der Gott, der einmal der Gott der Diebe werden soll — und daß er dabei noch manchen anderen Erfolg einheimst, wie sollte das wundernehmen. Da findet das Kind, das eben behend aus der Wiege herausgekrochen ist, im nächtlichen Dunkel (daß es sich davor nicht ängstigt, dafür ist es der zukünftige Gott der Nacht) vor der Höhle, in der ihn die Nymphe Maja geboren hat, eine Schildkröte. Er begrüßt sie als ein glückliches Zeichen, er wird das Tierchen schon nützlich verwerten. So leicht und so schnell, wie es nur Göttern und gerade Hermes gelingen kann, fertigt er daraus die erste siebensaitige Leier. Dies aber nur so nebenbei, wenn auch für ihn, den Gott des glücklichen Findens und der Einfälle, doch auch wieder nicht zufällig[1]. Und dann, wie versteht er es, den Diebstahl der fünfzig Rinder vor seinem Bruder zu verheimlichen! Er kommt auf den Trick, die ganze Herde rückwärts gehen zu lassen und geht selbst rückwärts, und das ist nicht seine einzige List: damit man die Spuren, die er zurückläßt, auch dann noch nicht erkennen kann, fertigt er besondere Schuhe aus Reisig an, mit denen er nun die seltsamsten Abdrücke im Sande hinterläßt, so seltsam, daß sie jeden und nicht nur einen Menschen in die größte Verlegenheit bringen müssen. Auf seinem Weg begegnet er mit der Beute einem alten Mann, der in einem Weinberg arbeitet. Der Kleine heißt ihn schweigen und so tun, als ob er nichts gesehen hätte: „Aber sei hörend taub und blind mit sehenden Augen", dies seine Worte; in ihnen bewährt sich Hermes als der Gott der klugen Rede[2]. Bald darauf erfindet er wieder mehr nebenbei, nun weil er zwei Rinder schlachten und braten will, Feuergeräte und dazu das Feuer selbst. Und als er dann auch die beiden Tiere kunstgerecht zerlegt — für einen Säugling immerhin eine beachtenswerte Leistung! —, ordnungsgemäß geopfert und auch von dieser Tat alle

1) Vgl. 43 ὡς ὁπότ' ὠκὺ νόημα διὰ στέρνοιο περήσει ἀνέρος ...

2) Hermes als Logios im eigentlichen Sinne zuerst bei Hesiod in der Szene von der Erschaffung der Pandora, der er die Sprache gibt (Erga 79 f.).

Spuren beseitigt hat, übrigens nicht ohne dabei noch eine Probe seiner Zauberkunst zu geben, kehrt er gerade, wie es Zeit wird, als eben die Nacht vorbei ist, durch das Schlüsselloch in die Höhle zurück, ein kleiner neckischer Kobold. Keiner kann ihm böse sein, auf die Dauer auch nicht der bestohlene Gott selber. Apollon muß lange suchen, bis ihn endlich der Alte durch seine Andeutungen anf die Spur bringt, und als er den Kleinen in der Höhle gefunden hat, schilt er ihn verständlicher Weise recht heftig. Aber der Schelm leugnet beharrlich, und Apollon gelingt es nicht, das winzige Wesen gefangen davonzutragen. Als ihn der starke Gott gepackt hat, läßt Hermes einen gehen — und er ist frei. Der kleine Gott geht mit Apollon zum Olymp, wo die Sache nun vor Vater Zeus kommt. Wieder bestreitet er alles, ja er schwört sogar einen Meineid, wozu ist er der Gott des Wortbruchs und des Trugs? Da erkennt Zeus seinen schlimmen Sohn und lacht, er lacht und Apollon muß sich dreingeben. Hermes bleibt der Sieger, wenn er auch dem älteren Bruder die Stelle zeigen muß, wo er das Diebesgut verborgen hält. Beide Götter einigen sich auf der Basis, daß jeder etwas von seinen Rechten abtritt: Apollon bekommt die Leier, Hermes erhält u. a. die Aufsicht über das Herdenvieh zugebilligt, er wird Nomios. Sie tauschen ihre Ämter. Hermes, der Gott des vorteilhaften Tausches, bringt das Geschäft zustande. Jeder ist nunmehr im Besitze des ihm in der olympischen Ordnung zukommenden Bereichs. Der Hymnus erzählt alles, was auch sonst ein Götterhymnus bietet, Geburt und erste Taten des Gottes bis zum Beweis und zur Anerkennung seiner göttlichen Fähigkeiten [1]). Dies und gerade auch die Einordnung des neuen Gottes in den Bereich der olympischen Götterwelt gehört zu den immer wiederkehrenden Motiven des alten Kultliedes. Das Schöne aber ist, wie es diesem braven Handwerker von Dichter gelingt, alles mit solcher Leichtigkeit und Anmut zu sagen. Er hat Sinn für das, was Hermes ist, der Erzschelm, der Listenreiche, der Krummsinnige, der Dieb und Betrüger, dem man, wir müssen es zugeben, doch nicht böse sein kann [2]).

1) Der Gang des Neugeborenen zum Olymp, Aufnahme bei den Göttern: Hymnus auf Apollon 1 ff. 186 ff., auf Pan 40 ff.: Artemis geht zu Apollon 9, 5; 27, 13. Um noch ein Beispiel aus einem anderen Bereich und einer anderen Überlieferung anzuführen, verweise ich an die interessante Verwendung des Motivs in dem epidaurischen Hymnus auf die Göttermutter 19 ff., P. Maas, Epidaurische Hymnen 135.

2) Die bisherigen Erklärungsversuche, die auch bei diesem Hymnus stark in Richtung der Analyse gehen, scheinen mir zu wenig mit der Absicht des Verfassers zu rechnen, daß er möglichst alle Seiten des Gottes berücksichtigen will. Man wird dann kleine Kompositionsschwierigkeiten und geringfügige innere Widersprüche nicht mehr einzig und allein im Sinne der Analyse auswerten dürfen. Dazu kommt die späte Entstehungszeit: die alten Epen werden in der Mitte des 6. Jahrhunderts schon manche Erweiterung erfahren haben, die sich wenig organisch in den ursprünglichen Zusammenhang einfügte. Der pythische Apollonhymnus mit seinen zahlreichen Ätiologien von Beinamen des Apollon ist zu vergleichen. Auch hier versucht der Dichter möglichst alle Seiten des Gottes zur Geltung zu bringen und zu erklären.

Das Lied des Homerikers ist ein Götterhymnus, ein Lied also zum Ruhm und zur Freude des Gottes. Wohl mag man es einen Schwank nennen wollen, und da alles, was in diesem Lied erzählt wird, im Bereich der Götter geschieht, einen Götterschwank. Der Überlistete und Bestohlene ist Apollon, der Schlichter des Streites ist Zeus. Dennoch bleibt es ein Lied auf einen Gott. Es ist ja auch nicht etwa nur ein Märchen, soviele charakteristische Züge dieser Gattung darin enthalten sind. Diese Welt ist ernst gemeint trotz Scherz und List. Sie ist eine göttliche Welt gerade auch mit dem überlegenen, verschmitzten Trug. All dieser feine und derbe Witz, dieser Schabernack, dieses graziöse Heimlichtun mit allem Drum und Dran, diese Leichtigkeit der Atmosphäre, das Fehlen alles Gewaltsamen, das ist *θεῖον*. Haben doch auch wir unsere diebische Freude daran, wie es dem Kleinen, der in Windeln vor dem Göttervater erscheint, allen Widerständen zum Trotz gelingt, sich als Gott durchzusetzen. Seine Charis macht die List und sein ganzes Betragen göttlich. Die List gehört dank ihrer Grazie und ihrer spielerischen Überlegenheit zum Bereich des Göttlichen, sie kommt dem Hermes als Gott zu. W i e er zaubert, w i e er stiehlt, w i e er seinen Gewinn einheimst und verbirgt, w i e er sich aus der Klemme zieht, das möge dem Hermes einer nachmachen. Einer solchen Gestalt kann man Altäre errichten, zu ihr kann man beten und ihr das Preislied singen. Sollte das nicht ein Gott sein, der seine Kunst vom ersten Tage an so überlegen ausübt? Warum soll der Händler, der Dieb, der Zauberer, jeder Mensch, der einmal das Glück haben möchte, den großen Fund zu machen, nicht ihm, dem Hermes, huldigen? Ist nicht die erfolgreiche List, der gelungene Streich ein Geschenk der Götter und gerade dieses Gottes? Wir brauchen nur an die Gestalt des listenreichen Odysseus zu denken, und schon wird uns klar, daß ein Lied auf Hermes im 6. Jahrhundert dem Griechen etwas zu sagen hatte [1]).

1) Hermes als schlauer Dieb bei Homer E 385 ff.: Ares wird von Oto und

Hermes ist der Gott der List in der hellenischen Götterwelt. Aber List und Trug gehören nicht ihm allein. Seine Art der List ist die des schlauen, zu Streichen aufgelegten Mannes, er herrscht über Räuber, Diebe und Kaufleute. Aber auch bei den weiblichen Gestalten unter den Göttern gibt es die List, und wie sollte es anders sein, wo doch der Olymp der Widerschein des menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns ist. Wir erinnern uns des 14. Gesanges der Ilias, der die Überschrift *Διὸς ἀπάτη* trägt, denken an die Überlistung des Zeus durch Hera, des höchsten Gottes durch die höchste Göttin. Es ist eine echt weibliche List, mit der Hera den großen Gott ins Garn lockt. Sie muß Zeus, der den Göttern und Göttinnen verboten hat, sich an den Kämpfen vor Ilion zu beteiligen, vom Kriege ablenken, damit Poseidon auf seiten der Griechen eingreifen kann. Mit der ganzen Klugheit der Frau, die weiß, wo des Mannes größte Schwäche liegt, setzt sie ihren Plan der Überlistung des Zeus ins Werk. Sie schmückt sich aufs herrlichste im verborgenen Gemach, zu dem allein sie den Schlüssel besitzt, leiht sich von Aphrodite, der Göttin, die eine Sappho später als die listenspinnende anruft, unter einem klug erdachten Vorwand den Gürtel der Liebe, „des sehnsüchtigen Verlangens, des süßen verführerischen Geplauders, der auch den Vernünftigsten um seinen Verstand bringt" (216/17), sie sichert sich weiter die Hilfe des Gottes Schlaf mit dem Versprechen, daß er nun endlich Pasithea, die schönste Charitin, bekommt, nach der er sich schon so lange in Liebe verzehrt. Mit solchen Mitteln gelingt es ihr, den Zeus zu fangen im Netz ihrer berückenden Grazie und ihn in Schlaf zu senken. Alles ist aufs Feinste überlegt und klug eingefädelt, eben mit dem Wissen, wie man so etwas macht. Zeus entschlummert in ihren Armen, Poseidon greift in den Kampf ein. Sie hat erreicht, was sie erreichen wollte, und mit einem Meineid weist sie nachher den Vorwurf des Zeus, eine List angewendet zu haben, zurück (*O* 36 ff.). Wieder eine List unter Göttern und damit etwas wie ein Götterschwank, bedenklich oder nicht, eine Seite des Göttlichen ist es und gerade auch deshalb, weil hier die klug erdachte

Ephialtes dreizehn Monate lang in Fesseln gehalten, die Befreiung erfolgt dadurch, daß Hermes ihn stiehlt! Die Kunst des Stehlens und des Meineids hat Autolykos von Hermes, *τ* 396. Von seinem Scharfsinn spricht *Τ* 35. Der Hermes des Homer ist kein anderer als der im homerischen Hymnus. Von dem Hymnus des Alkaios (2 Diehl), in dem ebenfalls der Rinderdiebstahl erzählt war, gibt uns leider auch Horaz c. 1, 10 keine Vorstellung (Wilamowitz Sappho und Simonides 311). Wir wüßten gerne, mit welcher Bitte der Hymnus schloß.

und sorgsam durchgeführte erfolgreiche List im Spiele ist, und nicht so sehr, weil hier das uralte erhabene Motiv der heiligen Hochzeit anklingt. Wenn dem Erlebnis des homerischen Menschen jede gelungene Tat, jede Begabung und jeder große Erfolg als ein Geschenk der Götter erscheint, dann wird gerade auch die Gabe der weiblichen List etwas Göttliches sein. So kommt auch sie in den Bereich der Unsterblichen. Die List des Hermes und die List der Hera — diese ist hier zugleich und eigentlich die List der Aphrodite — unterscheiden sich so einfach, wie männliche und weibliche Klugheit verschieden sind. Die eine ist so wahr wie die andere. Um noch ein drittes Beispiel einer Art von Listanwendung unter Göttern zu erwähnen, so will ich auf die Szene hinweisen, wie der plumpe Hephaistos Ares und Aphrodite dem Gelächter der übrigen Götter preisgibt, indem er die beiden mit den von ihm geschmiedeten unsichtbaren Banden auf ihrem Lager fesselt. Es ist eine List und Kunst ähnlich mancher Fähigkeit des Hermes [1]), nun die Überlistung durch den Mann, der körperliche Mängel durch ans Wunderbare grenzende technische Fähigkeiten ausgleicht.

All diese Erzählungen hören wir mit Schmunzeln und Freude und empfinden daran jenes Entzücken, das wir selbst an jeder klug erdachten und erfolgreich durchgeführten List und jedem leichten Schabernack empfinden. Wir sind ja bei diesen Szenen Zuschauer, so wie die Hörer des Epos Zuschauer waren.

Aber nun eine ganz andere Art der göttlichen List. Wie anders ist es, wenn sich die trügende List des Gottes nicht gegen seinesgleichen, sondern gegen sein schwächeres Gegenbild wendet, den Menschen, — wenn dann auch dieses Verhalten des Gottes nicht einen gewöhnlichen Sterblichen oder gar einen Schurken trifft, sondern einen Helden, einen Helden zudem, der selbst niemals zur List greifen würde, für den es eine Selbstverständlichkeit ist, mit offenem Visier zu kämpfen, — wenn weiter diese List für den Helden nicht nur ein augenblickliches Hindernis in der Entfaltung seiner kriegerischen Kräfte bedeutet, sondern seinen endgültigen Untergang, — wenn endlich nicht ein teuflischer Dämon es ist, der sich dieser List bedient, sondern einer der großen Götter. Dann liegt eine grenzenlose Bitterkeit über dem Schicksal der Sterblichen. Ich denke hier an den Untergang zweier Helden vor

1) Man vergleiche, wie Hermes im Hymnus die Leier erfindet oder wie er die besonderen Schuhe aus Reisig anfertigt oder auch wie er in der Odyssee dem göttlichen Sauhirt seine Fertigkeiten schenkt (*ο* 319).

Ilion und den Anteil der Götter an ihrem Tod: das Ende des Patroklos und des Hektor.

Betrachten wir zunächst das Schicksal, das der Freund des Achill erleidet, so stellt es sich von den beteiligten Menschen aus gesehen zunächst als völlig sinnvoll dar. Achill warnt den Patroklos sofort vor allzu ungestümem Vorgehen, Apollon, der auf Seiten der Troer steht, könne eingreifen, er solle umkehren, sobald es ihm gelungen sei, die Troer von den Schiffen zurückzutreiben (*Π* 93 ff.). Patroklos hält sich auch zunächst an diese Warnung und beweist damit, daß er ihre Bedeutung wohl verstanden hat (394 ff.). Erst als er das Gebot außer acht läßt, nimmt das Geschehen den Lauf, an dessen Ende sein Untergang steht. Er eilt von Erfolg zu Erfolg, und wenn ihn auch Apollon von der Mauer Trojas herab in seine Schranken verweist und ihn zwingt, seinen Plan der Eroberung der Stadt aufzugeben (706 ff.), er rast dennoch weiter, und niemals fallen so viele Opfer von seiner Hand wie vor seinem Ende, das nun eben die bittere Folge seiner Leidenschaft und Verblendung ist. So gesehen ist es die eigene Hybris, die den Helden ins Verderben stürzt, seine Kampfeswut, seine eigene Kraft. Sein Tod findet einen Sinn schon unter dem Gesichtspunkt der notwendigen Strafe für die Mißachtung jeder Warnung. Patroklos' Untergang ist menschlich-ethisch begreiflich.

Aber noch eine andere Sicht bestimmt die Darstellung. Daß Patroklos untergehen wird, wenn er, angetan mit den Waffen des Achill, in den Kampf zieht, steht von vornherein fest, und auch der Hörer weiß es. Als Patroklos seine Bitte an Achill richtet, wenn er denn in seinem Groll verharren wolle, doch wenigstens ihn in den Kampf ziehen zu lassen, da fügt der Dichter die bedeutungsschwere Bemerkung ein, daß diese Bitte von einem *μέγα νήπιος* kam, einem unklugen Tor, der im Grunde nur seinen eigenen Tod erflehte (46 f.). Auch als dann Achill im Augenblick von Patroklos' Abzug in den Kampf dem Zeus das feierliche Opfer und das Gebet für den Erfolg und die glückliche Heimkehr des Gefährten dargebracht hat — Achill denkt gar nicht anders, als daß sich Patroklos an seine Warnung hält —, auch da bemerkt der Dichter von sich aus, daß nur die eine Hälfte der Bitte in Erfüllung gehen soll. Die Troer werden von den Schiffen vertrieben werden, das wird Zeus zulassen, nicht aber, daß Patroklos heil und lebend aus dem Kampf zurückkehrt (251 f.). Zeus weiß um das Schicksal, das dem Helden bevorsteht, und seine Erwägung gilt nur der Frage, ob er ihm vor dem Tode noch einen größeren

Erfolg gönnen soll oder nicht. Gerade dieser Erfolg ist es dann, der den Helden in das bittere Verderben stürzt (462 ff.). Wie das Sterben des Zeussohnes Sarpedon, das, beispielhaft vorangestellt, die Unerbittlichkeit des Todes für jeden Menschen zeigt, so ist auch der Untergang des Patroklos vorherbestimmtes Schicksal, und das heißt bei ihm auch, vorherbestimmte Tat des Zeus. Was mit dem Maßstab von Schuld und Sühne gemessen sich in einem menschlich-ethischen Sinn darstellt, das gewinnt von Zeus und der Moira aus den Charakter eines Beispiels für die Überlegenheit eben dieser Mächte. Dann ist auch die verderbliche Hybris nur ein Glied in der Kette des über ihn verhängten Schicksals, so gewollt von Zeus, und auch die Warnungen verlieren ihren Sinn: „Patroklos anfeuernd die Rosse und ihren Lenker Automedon, zog heran gegen die Troer und Lykier. Er verfiel in arge Verblendung, der *νήπιος*. Hätte er sich an das Wort des Peliden gehalten, so wäre er entgangen dem schlimmen Schicksal des dunklen Todes. Aber allzeit ist Zeus' Gedanke mächtiger als der der Menschen . . . Zeus war es auch, der Patroklos die Kampfbegierde gab, die ihn ins Verderben stürzte" [1]). Der Dichter geht in diesen Versen zunächst den Weg einer Überlegung von echtgriechischer Eigenart. Warnung und Maß sind ihre Kennzeichen. Aber diese Betrachtungsweise wird aufgehoben in dem Blick auf den mächtigen Gott, der dem

---

1) 684 ff. *Πάτροκλος δ' ἵπποισι καὶ Αὐτομέδοντι κελεύσας*
Τρῶας καὶ Λυκίους μετεκίαθε, καὶ μέγ' ἀάσθη
νήπιος· εἰ δὲ ἔπος Πηληιάδαο φύλαξεν,
ἦ τ' ἂν ὑπέφυγε κῆρα κακὴν μέλανος θανάτοιο.
ἀλλ' αἰεί τε Διὸς κρείσσων νόος ἠέ περ ἀνδρῶν· . . .
ὅς οἱ καὶ τότε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἀνῆκεν.

Von Bedeutung für die Art, wie Homer den Untergang des Patroklos gesehen wissen will, ist vor allem auch der Vergleich 751:

ὣς εἰπὼν ἐπὶ Κεβριόνῃ ἥρωϊ βεβήκει
οἶμα λέοντος ἔχων, ὅς τε σταθμοὺς κεραΐζων
ἔβλητο πρὸς στῆθος, ἑή τέ μιν ὤλεσεν ἀλκή·
ὣς ἐπὶ Κεβριόνῃ, Πατρόκλεις, ἆλσο μεμαώς.

Der Angriff auf Kebriones bedeutet dann wirklich seinen Tod. Diese Bemerkung gehört zu dem menschlich-ethischen Aspekt. Dann aber wieder ein anderes: Wir beachten, daß Achill seine Bitte dahin formuliert, Patroklos möchte der Erfolg vergönnt sein, die Troer von den Schiffen zu vertreiben und wohlbehalten heimzukehren (246 ff.). Zeus entscheidet über die Bitte des Achill, ohne zu berücksichtigen, daß ja Achill voraussetzt, Patroklos werde sich zu weiterem Vorgehen nicht hinreißen lassen. Zur Ausführung des göttlichen Planes gehört auch 297 ff., wo man Zeus' Walten in der Natur ohne weiteres sinngemäß auf die Situation übertragen darf, die das Gleichnis erläutert (vgl. auch 364, 386).

Menschen auch die verderbliche Leidenschaft sendet, die ihn die Warnung mißachten läßt und in den Tod führt. Zeus läßt den Menschen schuldig werden, um ihn zu stürzen. Der Mensch ist ein wissendes und doch im Grunde ganz und gar unwissendes Wesen, etwas, was in der Freiheit der Entscheidung die Selbstverantwortung für sein Schicksal in sich trägt, und doch auch etwas, was ganz und gar dem Spiel der Moira und des Gottes ausgeliefert ist.

Menschlich-ethische Maßstäbe haben ihren Sinn und doch auch wieder nicht, da Zeus und die Moira nicht nur das Handeln selbst und sein Ergebnis, sondern auch die Triebkräfte des handelnden Menschen beherrschen. Wie aber vollzieht sich der Untergang des Patroklos? Die Antwort kann nur lauten: in einer Form, die ihren eigentlichen Sinn hat gegenüber allem, was Mensch heißt, sterblich ist, besonders aber auch gegenüber dem, der der Hybris verfällt. Die Überlegenheit des Gottes tritt in Erscheinung in einer Weise, die beweist, daß der Mensch und gerade der, der es an Besinnung fehlen läßt, immer ein Nichts war und ist. Was der Gott tut, darauf ist der Mensch nicht gefaßt, und er wird das Kommende besonders dann nicht bedenken, wenn er der Verblendung verfallen ist. Hinterrücks stürzt der Gott den Menschen ins Verderben. Im wahren Sinne des Wortes: Wie Patroklos von Erfolg zu Erfolg stürmt, tritt Apollon von hinten an ihn heran und versetzt ihm auf den Rücken den Schlag, der ihn wehrlos macht (788 ff.). Die Waffen fallen ab, der Helm, der Panzer, und die Lanze zerbricht ihm in den Händen. Da bleibt Patroklos stehen, verwundert und erschauernd; *στῆ δὲ ταφών.* Es ist ein Erlebnis geschildert, das oft in den Kampfszenen der Ilias wiederkehrt. Der Held erkennt an einem Zeichen überrascht und erschüttert, daß er zum Mißerfolg verurteilt ist, daß er zurück muß oder daß er in den Tod geht[1]). Das plötzliche Zerbrechen der Lanze ist ein solches Zeichen. Apollon hat Patroklos durch den Schlag von hinten kampfunfähig gemacht, und nun ist es für Euphorbos und nachher auch für Hektor ein Leichtes, ihm den Garaus zu machen. Sie erledigen einen Kämpfer, den der Gott mit voller Absicht völlig wehrlos gemacht hat. Der Gott kämpft dabei nicht mit offenem Visier, ja, er kämpft überhaupt nicht, sondern bedient sich, obwohl an Kräften überlegen — des Trugs. Der Heros fällt „durch den Schlag des Gottes" (816). Euphorbos und Hektor sind damit wahrhaft keine Helden

1) Charakteristische Beispiele: Menelaos *Γ* 369 ff., Aias *Π* 114 ff.

geworden, aber ist denn Patroklos noch ein Held? Auch der tapfere Freund des Achill steht in dem Zwielicht, in dem alle Menschen stehen, besonders aber der *ὑβρίζων.* Seine erfolgreichen Taten entbehren nicht der Ironie. Und der Gott? Wenn Apollon dem Patroklos unsichtbar von hinten naht, so ist er dieses Unberechenbare in Person. Er ist das Unheimliche und Unvorhergesehene, das dem Menschen auflauert, ihn mitten in seinem Übermut die eigene Überlegenheit unmißverständlich zum Bewußtsein bringt. Der homerische Held ist umgeben von böser Dämonie, die sich des Trugs bedient, weil er die eigentliche Form des Unvorhergesehenen ist und weil er den Menschen, der in dem Wahn lebt, kraftvoll und überlegen zu sein, wie nichts anderes zu der Erfahrung führt, die ihm sein wahres Wesen und das heißt seine Nichtigkeit zeigt. Allzugroßes Selbstvertrauen des Menschen muß die trügende List des Gottes herausfordern. Hier steht der Mensch, der jede Warnung vergißt und unbekümmert um alle Gefahren nur seiner eigenen Kraft vertraut, dort der Gott mit seiner Tücke. Daß dem Menschen die Stunde des Untergangs schlägt, ist Erfüllung seines menschlichen Loses, denn er ist sterblich, nicht unsterblich, daß es gerade diese Art des Unterganges wird, hat seinen Sinn, betrachtet unter dem Gesichtspunkt menschlicher Ate und menschlichen Wesens überhaupt, denn er ist ja nur ein Scheinwesen. Wer dieses weiß und empfindet wird nicht sagen: Ein Gott, der so handelt, ist kein echter, wahrer Gott. Göttlich sein heißt überlegen sein, und wenn es die Überlegenheit durch Trug ist, ja gerade auch wenn die Überlegenheit in dieser Weise in Erscheinung tritt. Dabei weiß aber der Dichter vor allem noch eines: Er hat erkannt, daß auch diese Hybris und Selbstsicherheit des Menschen der Wille und der Weg des Gottes ist, um ihn, der dem Tode verfallen ist, zu verderben. Die Form des göttlichen Wirkens steht in einem inneren Verhältnis zum menschlichen Frevel, wie sehr der Mensch aber im Gegensatz zum Göttlichen steht, das zeigt sich erst recht darin, daß dieser sein Frevel ebenfalls nur Ergebnis des göttlichen Planes ist. Der Mensch lebt auch, wenn er an Verfehlung und Strafe glaubt, noch nicht in der wahren Einsicht. Mag der handelnde Mensch bei dieser Betrachtungsweise stehen bleiben, der Dichter weiß noch von einer anderen allgemeineren Täuschung, der der Mensch mit seinem ganzen Wesen verhaftet ist. Der Gott treibt es so weit, daß auch Warnung und Maßhalten zu einem Spiel werden für ihn, den leicht Lebenden.

Dann Hektor. Wie erlebt der Verteidiger der Vaterstadt seinen Untergang? Daß er, der vor Achill flieht, sich endlich doch seinem Gegner stellt, das bewirkt Athene, die ihm in der Gestalt seines treuen Waffengefährten Deiphobos erscheint und ihm die Schmach dieser Flucht vorhält (*X* 166 ff.). Es ist wieder so, daß sein Tod feststeht, die Waage des Zeus hat entschieden. Apollon ist von seiner Seite gewichen, Athene, nachdem sie dem Achill den günstigen Augenblick verraten hat, in der Gestalt des Deiphobos an ihn herangetreten, um ihn zu betrügen. Als dann der Kampf mit einem vergeblichen Speerschuß des Achill eröffnet wird, frohlockt Hektor. Er meint, die alte Prophezeiung, Achill werde ihn besiegen, gehe nicht in Erfüllung. Aber schon der nächste Augenblick bringt die bittere Belehrung. Zwar trifft sein Speer, aber er verwundet den Achill nicht, und wie er sich nun in dem dunklen Gefühl, dem Gegner verfallen zu sein, nach dem Freunde umwendet, von dem er Beistand erwarten kann, da ist Deiphobos verschwunden. Das Zeichen ist da, das ihm sein letztes Stündlein ankündigt. Bestürzt bleibt er stehen: *στῆ δὲ κατηφήσας* (293). „Die Götter rufen mich in den Tod, mich hat Athene betrogen: *ἐμὲ δ' ἐξαπάτησεν Ἀθήνη*“ (297 ff.), er weiß nun, daß die Göttin das Edelste, die Treue des Waffengefährten, zu einem Trug mißbraucht hat, und seine einzige Sorge ist es jetzt, wenigstens nicht ruhmlos unterzugehen. Wie wenig dies Erlebnis des Göttlichen unserer eigenen Vorstellung entspricht, mag man daran erkennen, daß noch in letzter Zeit eine Ehrenrettung der Athene versucht wurde, obwohl der Dichter selbst sagt, daß *κερδοσύνη*, also ihr eigener Gewinn, sie bei ihrem Tun leitet, und Hektor die Tat auch wirklich als Trug erlebt[1]). Hektor ist nun einmal nicht nur das Opfer des großen Achill, sondern zuerst und vor allem auch das Opfer ihres Betruges: die Göttin trügt. Der Held der Ilias, in dem die großen Tugenden des Poliskämpfers verkörpert sind, findet sein Ende durch die Täuschung der Göttin. Götter greifen zum Trug, verletzen gar die höchste Norm alter und ewiger Gesetze, den Eid, wie bei dem Schuß des Pandaros, wo es wieder Zeus und dann vor allem auch Athene ist, die den Verrat herbeiführt. Zeus sendet dem Agamemnon zu seinem Schaden den trügerischen Traum. Im Zweikampf des Menelaos und Paris ist Paris in aller Augen, auch für

1) Walter F. Otto, Götter Griechenlands 327 sieht den Glanz des Göttlichen darin, daß Hektor nun männlichen Widerstand leistet. „Die Gottheit geht nicht geringschätzig mit dem Großen um, den sie vernichten muß.“ *κερδοσύνη* und *ἀπάτη* hängen aufs engste zusammen *Δ* 339, *ν* 291.

die Troer, der Unterlegene, aber Aphrodite entrückt ihn vom Kampffeld, und während Paris und Helena, diese gezwungen durch die gleiche Göttin, sich den Liebesfreuden hingeben, muß der Sieger Menelaos vergeblich nach dem besiegten Gegner suchen. Und wieder: Trifft nicht auf Hektor das Gleiche zu, was er selbst zu Glaukos gesagt hat (*X* 177 ff.), daß Zeus' Wille und Plan in jedem Fall stärker ist, daß er dem kraftvollen Mann die Angst einjagt und ihm den Sieg nimmt, auch wenn er selbst es ist, der ihn in den Kampf treibt? Ist nicht auch die Zuversicht, die den Hektor in dem ersten Mißerfolg des Achill ein glückliches Zeichen sehen läßt, von Zeus gewollt, dieser Glaube zu wissen, wie es ausgeht? Den Menschen trifft in doppelter Weise die Täuschung des Gottes, als den, der auch nur einen Augenblick meint es besser zu wissen, und den, der in ewiger Selbsttäuschung lebt. Was ist der Mensch, wenn die Besten so nichtig sind, so untergehen, daß nicht einmal die menschliche Größe, das Verdienst gegenüber der Gemeinschaft des Volkes und Staates vor einem solch bitteren Ende schützt? Ironie des menschlichen Daseins! Da aber die Götter so sind, was bleibt da für den Menschen anderes, als sie zu scheuen und zu ehren?

List im Kreise der Götter, das ist jedenfalls bei Homer ein ergötzliches Spiel und nichts weiter. List des Gottes gegen den Menschen, das ist das tragische Welterlebnis des Sterblichen. Ein sterblicher Mann mag an Hermes die überlegene Kunst göttlicher List preisen, eine sterbliche Frau dasselbe an Aphrodite und beide mögen sich etwas von dieser List wünschen. Wenn der Mensch selbst das Objekt der göttlichen List wird, empfindet der Hellene und empfinden wir selbst die ganze Ironie seiner erbärmlichen Existenz, ja wir empfinden sie mit dem Dichter um so mehr, wenn sogar der Glaube an einen Ausgleich von Verfehlung und Strafe nichts ist als die Selbsttäuschung des Menschen. Der Mensch soll und muß sich an Maßstäbe halten, die Götter brauchen es nicht, dort die Welt des leichten Spiels, hier die Welt des schweren Leids.

. . . und den ewigen Göttern wird Lied und Leier lebendig:
Alle Musen preisen im Wechselgesange mit schönen
Stimmen das ewige Leben der Götter — und singen der Menschen
Mühsal, wie die unsterblichen Götter es ihnen verhängten,
Wie sie unbesonnen und ratlos leben und können
Nicht dem Alter entfliehn und nicht vom Tode genesen[1]). —

1) Apollonhymnos 188 ff.:
αὐτίκα δ' ἀθανάτοισι μέλει κίθαρις καὶ ἀοιδή.

Wie stehen die Späteren zur Anschauung von List und Trug als göttlicher Mächte? Wir fassen uns von nun an kürzer und überblicken zunächst die Zeit von der Odyssee bis zur Entstehung der attischen Tragödie, um zu sehen, wo im Wandel des Denkens die alte Anschauung sich neu formt und wo und wie sie überwunden wird. Wir stellen beides fest: Die Vorstellung von einem trügenden Gott bleibt erhalten, wenn auch in charakteristischer Umformung, damit ergibt sich die eine Linie, daneben aber entwickelt sich eine Gottesvorstellung, in der diese Anschauung keinen Platz mehr hat. Das Problem eines von bestimmten Normen geleiteten menschlichen Handelns tritt mehr und mehr ins Bewußtsein, und das Durchdenken dieser Fragen führt entweder zu einer Neugestaltung der alten Idee eines trügenden Gottes oder zu einer ethisch und theologisch gefestigten Gottesauffassung grundsätzlich anderer Art. Verfolgen wir also zuerst, wie die alte Idee, daß der Mensch in der von Gott gesandten Täuschung lebt, aufgenommen und neu geformt wird.

Sofort in der Odyssee finden wir vieles von der alten Anschauung wieder, nun aber sogleich auch mit einer für das Handeln notwendigen Konsequenz. Mehr als einmal sprechen die Menschen des späteren Epos es aus, daß sie in dem Bewußtsein restloser Abhängigkeit von den Göttern stehen. Allein den Göttern ist es vorbehalten, Glück und Erfolg wie Unglück und Mißerfolg unter die Menschen zu verteilen, und es ist nicht immer so, daß der Tüchtige den Erfolg hat, der Untaugliche den Schaden, wie es nicht immer an dem Menschen liegt, ob er verständig denkt oder nicht (ψ 11 f.). Das Kennzeichen der Götter ist Überlegenheit und freier Wille, und Gutes und Schlimmes, — die Götter senden es, wie es ihnen gefällt (δ 236, ζ 188, ξ 444, π 211). Das Resultat dieser Einsicht ist das odysseeische Duldertum, die *τλημοσύνη*[1]. Dennoch wird man nicht finden, daß dieses Ausgeliefertsein und diese Nichtigkeit im eigentlichen Sinn als bewußte Täuschung durch den Gott erlebt und empfunden wird. Als die beherrschende Idee

Μοῦσαι μὲν δ' ἅμα πᾶσαι ἀμειβόμεναι ὀπὶ καλῇ
ὑμνεῦσίν ῥα θεῶν δῶρ' ἄμβροτα ἠδ' ἀνθρώπων
τλημοσύνας ὅσ' ἔχοντες ὑπ' ἀθανάτοισι θεοῖσι
ζώουσ' ἀφραδέες καὶ ἀμήχανοι, οὐδὲ δύνανται
εὑρέμεναι θανάτοιό τ' ἄκος καὶ γήραος ἄλκαρ. Übertragung nach Thassilo von Scheffer. Man beachte den Kontrast zwischen menschlicher und göttlicher Eris im *Α* der Ilias.

1) Vgl. vor allem R. Pfeiffer, Philologus 84, 1929, 137 ff. und das Zitat aus dem Apollonhymnus S. 13 Anm.

dieser Lebensauffassung erscheint die Abhängigkeit des Menschen von dem Gott, nicht das Erlebnis, von dem Gott hintergangen zu sein, mag er sich auch noch so oft nicht in seiner eigentlichen Gestalt dem Menschen nähern. Im eigentlichen Sinne getäuscht wird weder Odysseus noch Telemachos, noch sonst einer der leidenden Menschen, und es ist bezeichnend genug, daß die Ate jedenfalls die Hauptgestalten der Odyssee nicht mit sich fortreißt. In der Odyssee ist der Boden, auf dem die Anschauung vom trügenden Gott wachsen kann, noch vorhanden, nicht jedoch diese Anschauung selber. Umso stärker tritt sie dann in Erscheinung, wo der Mensch sich nicht nur als Leidenden, sondern auch als Handelnden erlebt und trotzdem die alte Anschauung nicht aufgibt. Das ist der Fall in der alten Elegie, die sich lehrend und mahnend an den anderen Menschen wendet. Hier tritt die angedeutete Wendung ein, und hier kommt es zu Formulierungen, die sich mit innerer Konsequenz dort ergeben, wo der Mensch, der handelnd sein Leben gestalten will, sich göttlichem Trug ausgesetzt sieht. Ich denke an Verse des Corpus Theognideum, das früheres und späteres Gedankengut enthält und deshalb eine allgemeiner verbreitete Anschauung beispielhaft vertreten kann. An zwei alte Sprüche knüpft der Dichter an, wenn er seinen Versen 401 ff. den Satz vorausschickt, daß man nichts allzu leidenschaftlich betreiben dürfe und sich an den Kairos, wir können auch sagen, an das Maß halten müsse. Dann aber fügt er die Feststellung hinzu, die ihn zu dieser Maxime geführt hat: „Oft strebt der Mensch zum Wohlstand und sucht seinen Gewinn, aber der Daimon verführt ihn mit bewußter Absicht in schlimme Verfehlung, er läßt den Menschen falsch urteilen, das, was schlecht und schädlich ist, als gut und nützlich ansehen, was gut und nützlich, als schlecht und schädlich"[1]). Nun erscheinen die Begriffe *ἐσθλόν* und *κακόν* und dazu der Begriff des *δοκεῖν*, das Meinen, das nur Wahnwissen ist, die Verkehrung der wahren ethischen Einsicht. Und noch entschiedener spricht Theognis 133: „Keiner, Kyrnos, ist selbst seines Schadens und seines Gewinns eigentlicher Urheber, sondern die

1) *Μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος*
ἔργμασιν ἀνθρώπων· πολλάκι δ' εἰς ἀρετήν
σπεύδει ἀνὴρ κέρδος διζήμενος, ὅν τινα δαίμων
πρόφρων ἐς μεγάλην ἀμπλακίην παράγει
καὶ οἱ ἔθηκε δοκεῖν, ἃ μὲν ᾖ κακά, ταῦτ' ἀγαθ' εἶναι
εὐμαρέως, ἃ δ' ἂν ᾖ χρήσιμα, ταῦτα κακά.
Die ersten beiden Gnomen nach Kritias 5 Diehl Eigentum des Cheilon, eines der sieben Weisen. Vgl. Hes. Erga 694.

Götter sind es, die dieses beides geben. Kein Mensch handelt in dem Wissen um den guten oder schlimmen Ausgang seines Tuns. Oft meint er, er werde etwas schlecht machen, da macht er es gut, oft meint er, er werde etwas gut machen, da hat er den Schaden. Keinem Menschen wird zuteil, was er wünscht. Die Fesseln einer schwer bedrängenden Ausweglosigkeit halten ihn fest. Wir Menschen lassen uns von nichtigen Maßstäben leiten, denn wir haben keine Einsichten. Doch die Götter, die vollenden alles gemäß ihrer eigenen Absicht" [1]). Da sind in jedem Fall Gedanken des Atheners Solon aufgenommen, sie sind aber folgerichtig weiter entwickelt, so daß nun das Grundproblem klarer in Erscheinung tritt. Es ist zudem die Konsequenz eines Denkens, wie es Homer der Patroklie zu Grunde legt, nur daß dort das Prinzipielle nicht direkt ausgesprochen wird. Eine eigentümliche, vom Daimon gesandte Selbsttäuschung bestimmt unsere Entscheidungen und unser Handeln. Der Mensch lebt nur in der *δόξα*; was in Wahrheit gut und schlecht ist, das weiß er nicht, weil er den Ausgang nicht kennt, den er nicht in der Hand hat. Zu diesem Meinen, das die Verwechslung von Gut und Schlecht zur Folge hat, dazu „verführt" der Gott. Das Handeln des Gottes vollzieht sich in einem anderen Bereich der Möglichkeiten und wird von anderen Gesetzen geleitet als das der Menschen. Die ausgesprochen ethische Wendung dieser Überlegung ist das Entscheidende. *ἐσθλόν* und *κακόν* sind die Begriffe, an die sich der Mensch hält, aber was er als gut oder schlecht, nützlich oder schädlich ansieht, das erweist sich am Ende allzu oft als das Gegenteil. Je mehr sich das verantwortliche Denken durchsetzt, um so stärker muß die grundsätzliche Frage, um die es hier geht, in Erscheinung treten. Wie das gleiche Problem

1) *Οὐδείς, Κύρν', ἄτης καὶ κέρδεος αἴτιος αὐτός,*
ἀλλὰ θεοὶ ταύτων δώτορες ἀμφοτέρων·
οὐδέ τις ἀνθρώπων ἐργάζεται ἐν φρεσὶν εἰδώς,
ἐς τέλος εἴτ' ἀγαθὸν γίνεται εἴτε κακόν.
πολλάκι γὰρ δοκέων θήσειν κακὸν ἐσθλὸν ἔθηκεν,
καί τε δοκέων θήσειν ἐσθλὸν ἔθηκε κακόν,
οὐδέ τῳ ἀνθρώπων παραγίνεται, ὅσσ' ἐθέλῃσιν·
ἴσχει γὰρ χαλεπῆς πείρατ' ἀμηχανίης.
ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν·
θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον.

Die beiden letzten Verse, in denen Jacoby, Sitz.-Ber. Berl. Ak. 1931, 131 Anm. 1 eine Dublette zu 135—140 sieht, fasse ich als charakteristische Abschlußverse der Elegie; auch J. Kroll, Theognisinterpretationen Philologus Suppl. 29, 1 nimmt regelmäßig 133—142 zusammen. Zum Grundgedanken vgl. noch bei Theogn. 151, 161, 540 (*εἰ μὴ ἐμὴν γνώμην ἐξαπατῶσι θεοί*), 585, 659.

von anderer Seite gesehen und auch gelöst wird, kann ein kurzer Hinweis auf die beiden Denker Heraklit und Anaximander zeigen, bei denen derselbe Grundgedanke in philosophischer Umformung und eingeordnet in eine Theodizee erscheint. Heraklit kann B 102 sagen: Für Gott ist alles schön und gut und gerecht, die Menschen aber werten das eine als ungerecht, das andere als gerecht [1]), wie denn für sie die Gerechtigkeit nicht bestände, wenn sie nicht auch das Gegenteil vor Augen hätten, die Ungerechtigkeit (B 23). Heraklit kann den menschlichen Aspekt mit seiner ethischen Unterscheidung aufgehoben sein lassen in einer Theodizee, dem umfassenden Gedanken des Einen mit sich selbst Entzweiten, das zugleich das Vollkommene ist. Eben dieses Ineinander zweier Betrachtungsweisen ist auch bei Anaximander von Milet vorauszusetzen, nun in kosmologischer Wendung. Entstehen und Vergehen des Einzelnen erfolgt nach dem Prinzip des gerechten Ausgleichs, das sich in der Zeit vollendet, aber das Unbegrenzte ist das Umfassende, in dem auch noch das Ungerechte seinen Sinn findet als Teil der großen, von dem Apeiron gelenkten und zusammengehaltenen kosmischen Ordnung [2]). Ethische Maßstäbe werden dem waltenden Urprinzip untergeordnet. So sagen die Philosophen, aber bei Theognis geht die Rechnung nicht auf, weil ja das Wirken der Götter nicht dem ethischen oder überhaupt einem höheren für den Menschen erkennbaren Gesetz gehorcht. Er ist allzuweit von einer Theodizee entfernt. Dies aber feststellen zu müssen, war die unausweichliche Folge des neu erwachten Verantwortungsbewußtseins. Der Wille zur verantwortlichen Gestaltung des Lebens kann sich nicht durchsetzen angesichts des entscheidenden Faktums, das die Apate des Gottes darstellt. Und das Doch eines Glaubens an ein sinnvolles Walten der Götter fehlt.

Hier läuft sich der menschliche Erkenntniswille tot. Anders die zweite Entwicklungslinie, die ebenfalls von der Odyssee hergeleitet werden kann. Wir richten unser Augenmerk auf eine andere Betrachtungsweise, die den Charakter dieses Epos mindestens ebenso stark bestimmt wie jene Idee des Duldertumes, von der wir vorher sprachen. Für die Odyssee ist, wie inzwischen oft genug hervorgehoben worden ist, über diese Seite hinaus das Charakteristische die Art, wie sofort am Eingang der Darstellung die

1) *τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια.* Vgl. Hippokrat. *περὶ διαίτης* I 11 (I 185. 26 ff. Diels-Kranz).

2) B 1. Vgl. Hermes 75, 1940, Heft 1.

Verantwortung des Menschen für sein Schicksal an dem Beispiel des Aigisthos aufgezeigt wird (α 32 ff.). Wenn die Menschen Leiden erdulden, die über das in ihrem Wesen begründete Normalmaß hinausgehen, so ist das eine Folge ihres eigenen Unverstandes. In dieser Weise verteidigt sich Zeus, der sich damit desselben Motivs bedient, das auch Hektor und andere in der Ilias verwenden, wenn es ihnen darauf ankommt, in den Kämpfern das Bewußtsein ihrer Verantwortung zu schärfen und sie so zu energischer Tat anzuspornen[1]). Zeus geht von einer Auffassung des Geschehens aus, die überall auftaucht, wo der Mensch an die eigene Entscheidung und Verantwortlichkeit gemahnt wird, sein Gedanke ist das notwendige Gegenstück zum Leitgedanken der *τλημοσύνη*, des geduldigen Sichschickens in das Unabänderliche. Im Wissen um die Folgen handelt der Mensch, nicht als Spielball göttlicher Willkür oder gar göttlichen Trugs. Im Gegenteil, Zeus hat durch Hermes den Aigisthos warnen lassen und ihm durch die Sendung seines Boten im voraus die Folgen seiner schweren Tat zum Bewußtsein gebracht. Er verführt nicht, sondern er warnt. Ebenso wie Aigisth wissen auch die Gefährten des Odysseus, was ihnen droht, wenn sie die Rinder des Helios schlachten. Von einem Seher und von einer Göttin geht die Warnung an Odysseus und über diesen an seine Leute (λ 104 ff., μ 127 ff., 320 ff.). Gerade dieser Anschauung entspricht es, wenn die Götter jetzt, wie schon erwähnt, nicht mehr im verderblichen Trug erscheinen, sondern den Menschen wohlwollend ihren guten Rat geben, wie denn Athene zum ständigen „Mentor" des Telemachos und Odysseus wird. Sie trügt nicht, wenn sie sich verwandelt, und bezeichnend ist die hübsche Szene, wie sie die Maske fallen läßt, als Odysseus sie nicht erkennt und ihr mit seinem erschwindelten Bericht kommt (ν 222 ff.). Odysseus darf auch von vornherein, etwa bei dem Kampf mit den Freiern ahnen, daß dieser Mentor die verwandelte Göttin ist (χ 210).

Dann aber wenden wir uns sofort zu Hesiod, dem Dichter aus Boiotien, an dessen beiden Werken besonders deutlich wird, wie das Bild des listenden Gottes einer neuen Anschauung vom Wesen des Göttlichen Platz macht. Schon die Theogonie zeigt die Richtung der Entwicklung an, mag sie auch rein beschreibend

1) Vgl. die Antike 13, 88 gesammelten Stellen, z. B. *P* 327 ff. Der Gegensatz ist nicht erst von dem Dichter der Odyssee eingeführt. Auch die Ausführungen von Werner Jaeger, Solons Eunomie, Sitz.-Ber. Berl. Ak. 1926 69 ff. sind von hieraus zu ergänzen und zu berichtigen. Die Umkehrung finden wir dort, wo der Mensch sich entschuldigt, vgl. z. B. *N* 221 ff.

sein, nicht protreptisch-aktiv wie die Erga. Im Gegensatz zu dem späteren Solon, der in seiner Musenelegie im wesentlichen als betrachtender und deutender Mensch, in der Eunomie als Mahner und Warner spricht und doch dabei derselbe bleibt — zwischen den beiden Gedichten brauchen wir eine Entwicklung nicht anzunehmen[1]) —, ist bei Hesiod der Wechsel der Betrachtungsweise zugleich ein charakteristisches Zeichen für die allmähliche Aneignung eines neuen Denkens, eines neuen Sinns für Verantwortlichkeit und damit auch eines neuen Gottesbegriffs. In der Theogonie sieht Hesiod alles von den Göttern her, und so überrascht es keineswegs, daß auch die List als Göttin erscheint. Der Dichter hat List und Trug als etwas von menschlicher Willensführung Unabhängiges erlebt, d. h. als etwas, was nicht von den Menschen selbst geschaffen wird, sondern von ihm Besitz ergreift. Wir sprechen oft leichthin von begrifflichen Personifikationen und bedenken dabei nicht, daß wir es hier nicht nur mit einer bestimmten Erscheinung der dichterischen Technik zu tun haben. Die Personifizierung bedeutet Vergöttlichung, und darin liegt die Anerkennung einer Macht, die über die Menschen kommen kann. Innerhalb des großen theogonischen Zusammenhangs, in den Hesiod alle Götter einordnet, hat die Apate ihren Platz neben der Philotes und dem verderblichen Alter, die Apate ist wie diese ein Kind der verderblichen Nacht (224/25). Die wesensmäßige Beziehung wird wie immer als genealogische Zugehörigkeit, also als Verwandtschaft, Kindschaft gedeutet. Eine andere Vorstellungsweise, eben so gut hesiodeisch wie die genealogische und ebenso alt, kommt hinzu. 205 werden die *ἐξαπάται* als ein 'Ehrenanteil' der Aphrodite bezeichnet zusammen mit dem traulichen Geplauder der Mädchen, dem Lächeln, der Süße der Liebschaft, dem Ergötzen und dem Schmeicheln. Erinnert Apate als Tochter der Finsternis an den listenden Hermes, der in dunkler Nacht wirkt, so ist der Ehrenteil der *ἐξαπάται* jener Art von List verwandt, der sich Hera in der *Διὸς ἀπάτη* bedient, wenn sie sich von Aphrodite den Liebeszauber leiht. Beide Arten des Trugs sind göttliche Mächte.

Doch ist damit nicht alles wiedergegeben, was Hesiod in der Theogonie über die Zugehörigkeit von Trug und List zum Kreise der Götter zu sagen hat. Seine besondere Auffassung zeigt sich in einem anderen Zusammenhang. Trug und List erscheinen auch

1) Vgl. W. Jaeger, a. a. O. 71 und Paideia I^2 199 ff. Charakteristisch für die Musenelegie ist das einleitende Gebet, Solon sieht sich hier ganz als der Mensch, der alles von den Göttern empfängt.

als die Waffe der jüngeren Göttergenerationen, wenn sie gegen die älteren um ihre Rechte zu kämpfen haben. Am Anfang steht die Generation des Uranos und der Gaia, des Himmels und der Erde. Der Untergang des alten Gottes oder genauer noch die Tatsache, daß er seine Macht verliert (154 ff.), ist der Erfolg einer List seines Sohnes Kronos, des Krummsinnigen, wie sein ständiges Beiwort lautet. Aber es ist charakteristisch: Dieser krummsinnige Kronos wird zu seiner Tat erst veranlaßt durch die Mutter, die sich um ihre Kinder sorgt, die von Uranos unterdrückt werden, ein weibliches Wesen hat den Anschlag erdacht, und bedeutsamer noch, erst muß Gaia dem Kronos das innere Recht zu seinem Vorgehen vor Augen führen, bevor er sich zu der Tat bereit erklärt. Uranos ist es gewesen, der mit den Taten der Schande anfing (166), mit diesem Hinweis begründet sie ihren Plan und gewinnt sie den Kronos[1]. Wenn Kronos, der Anweisung der Gaia gehorchend, sich an ihrem Leib verbergend mit der Sichel — *δολίην δὲ κακήν τ' ἐφράσσατο τέχνην* 160 — dem Uranos das Zeugungsglied abschneidet, so daß er nun nicht mehr bei der Gaia liegen kann, so erkennen wir die berechtigte List des Unterdrückten gegen den Unterdrücker. Es ist das einzige Mittel, das in diesem Kampf ungleicher Kräfte zum Ziele führt. Uranos war es, der als Erster mit den Schandtaten begann. Wenn nachher in dem zweiten Wechsel der Götterherrschaft nun wiederum Kronos durch die List der Rheia bezwungen wird, so hat auch diese Form der Gegenwehr ihre volle Berechtigung. Kronos muß statt des Zeus, welchen Rheia gebiert, den Stein schlucken, der ihm untergeschoben wird, und diesen samt den Kindern, die er jeweils sofort nach der Geburt verschluckt hat, nachher durch die Täuschung der Rheia wieder von sich geben. Erst so kommen die Kroniden zu ihrem Recht, daß sie frei walten und existieren können. Es bleibt für die Mutter nichts anderes übrig, als den Kronos zu täuschen (453 ff.). Entsprechend ein dritter Fall, obwohl nicht in gleicher Linie stehend mit dem Sturz des Uranos und des Kronos (521 ff.). Prometheus, der 'Vielsinnige', 'Buntsinnige', muß seinen Betrug an den Göttern damit bezahlen, daß Zeus die Pandora schafft, das Weib, selbst die verkörperte schlimme List (vgl. Erga 50 ff.). „Nicht ist es

1) *πρότερος γὰρ ἀεικέα μήσατο ἔργα*, das Wort wird von Kronos wiederholt 172, ein Zeichen für die Bedeutung, die Hesiod der Frage des Urhebers beilegt. Die Frage nach dem, der anfing, ist ja die alte Form, wie man nach dem Schuldigen und Urheber fragt. Vgl. *Γ* 351, wo Menelaos den Zeus bittet, ihm die Rache an Paris zu ermöglichen, *ὅ με πρότερος ἔοργε*, und sonst in den Homerlexika unter *πρότερος*. (Außerdem vgl. Herodot I 5. 6.)

möglich, den Sinn des Zeus zu betören und ihm zu entgehen." Wo die List bei den Göttern selbst noch angewandt wird, ist sie die einzig mögliche Form einer berechtigten Rache, wo sie sich gegen Zeus wendet, findet sie ihre Strafe. Eine neue Gottesvorstellung, die zutiefst mit der Idee des Rechts verbunden ist, setzt sich schon in Hesiods Theogonie durch und beschränkt den Kreis von List und Trug — ganz abgesehen davon, daß nun der tiefe Ernst an die Stelle des homerischen Spiels und Schabernacks getreten ist[1]. Das war Blendwerk des Truges, den die Musen lehrten, aber ihn, Hesiod, haben sie die volle Wahrheit gelehrt (27/28). Am Endpunkt der großen Entwicklung herrscht Zeus als Verkörperung von Ordnung und Macht (71 ff.). So altertümlich diese Göttergeschichten sind, sie zeigen doch, wie sich schon hier ein rechtliches Denken durchsetzt. Es kann nicht überraschen, wenn dann auf der neuen Stufe des Denkens, die sich in Hesiods Erga präsentiert, nichts mehr an den trügenden Gott erinnert. Hier, wo Hesiod als der Mahner spricht, wird Zeus noch stärker zur Verkörperung der unbeschränkten Macht und des geraden Rechts. Er setzt den Ausgleich in jedem Fall durch kraft seiner unbegrenzten Machtfülle. Ihm unterstehen alle Menschen ausnahmslos, und er führt zu geradem Recht den Krummen, er ist der Wächter über die Ehrlichkeit und Feind jeder Bestechung. Da gibt es im Reich der Götter List und Trug nicht mehr, und wo sie unter Menschen ihr Spiel treiben, dort nur zu ihrem eigenen Fluch und Verderben. Das ethische Denken verselbständigt sich in der Idee des Rechts, dieser Gedanke wird nunmehr siegreich.

Doch hat die göttliche List ihren eigentlichen Bekämpfer damit noch nicht gefunden. In den Augen eines späteren Denkers rückt Hesiod in die Nähe Homers, weil in seinem ersten Werk doch noch die List unter den Göttern regiert. Der Philosoph und Theologe Xenophanes von Kolophon hat in seinen Spottgedichten den Satz geprägt: Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt, was immer nur bei den Menschen Schimpf und Schande ist, Stehlen und Ebebrechen und sich gegenseitig betrügen (*κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν* B 11 u. 12). Die erbarmungs-

1) Bezeichnend für die Entwicklung zu einem ethischen Denken ist auch die verschiedene Art, wie Uranos und Kronos charakterisiert werden. Theog. 158 heißt es: *κακῷ δ' ἐπετέρπετο ἔργῳ Οὐρανός*. Dies der Urzustand. Kronos dagegen läßt die Kinder deswegen nicht am Leben, weil er weiß, daß er von einem seiner Nachkommen gestürzt werden wird, 461 ff. Die Motive zeigen den Unterschied.

lose Kritik des Xenophanes gilt dem menschlich gedachten Gott und denen, die an dieser Verzerrung des wahren Gottesbildes schuld sind, den beiden alten Dichtern. Aus einem Anspruch heraus, der nun von Generation zu Generation stärker geworden ist, hat Xenophanes verlangt, daß man dem Gott gebe, was ihm zukommt, hat er sein neues Bild des einen, allmächtigen, allwissenden Gottes geschaffen, der in sich selbst ruhend und doch allanwesend alles mit seines Geistes Kraft zu erschüttern vermag. Gott wird absolut gedacht und bekommt damit das Eidos, das ihm geziemt. Von dem Begriff des *πρέπον τῷ θεῷ* läßt sich Xenophanes leiten, wenn er die wahren Eigenschaften seines Gottes sinnvoll entwickelt[1]. Da bleibt für einen Gott, der stiehlt und andere Götter betrügt, kein Platz mehr[2]. Ein ausgesprochen ethisch-religiöses Denken führt die Ansätze zum Monotheismus, die sich in Hesiods Erga finden, mit kompromißloser Strenge aus und vertreibt damit aus dem Bereich des Göttlichen alles, was nur irgendwie an den menschengestaltigen, menschenartigen Gott erinnern könnte. So führt eine klare Linie der Entwicklung von Hesiods Theogonie über die Erga zu Xenophanes' Verdammungsurteil der anthropomorphen Göttervorstellung, das sich mit innerer Logik auch gegen den trügenden Gott wendet. Bei Parmenides ist dann die wahrheitkündende Göttin zugleich geradezu selbst Inbegriff der Wahrheit, mag sie auch außer der *ἀλήθεια* noch die *δόξα* lehren. Man ermißt die Bedeutung dieser Schritte, wenn Pindar in all seinen Mythen zwar das Wenderwendische im Schicksal des Menschen vor Augen führt, aber nirgends einen Gott zu List und Trug greifen läßt, geschweige denn daß seine Götter jemals von Menschen überlistet werden könnten. Auf den Betrug des Menschen an einem Gott steht schwerste Strafe. Die zweite

1) Vgl. Rhein. Mus. 87, 1938, 28 ff.

2) Dagegen scheint die erste Elegie noch die alte Anschauung vorauszusetzen. Hier lautet die Bitte: *τὰ δίκαια δύνασθαι πρήσσειν*, was voraussetzt, daß die Götter auch das rechte Handeln verhindern können. Den Menschen kann es durch die Götter verwehrt sein, die gerechte Tat auszuführen. Aber diese Elegie spricht ja auch von Göttern in der Mehrzahl, obwohl an den Göttersagen des Hesiod und Homer Kritik geübt wird. Man wird sich des Skolions des Simonides an Skopas erinnern: *οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον· χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι· θεὸς ἂν μόνος ταῦτ' ἔχοι γέρας, ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι, ὃν ἂν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλῃ* (vgl. Wilamowitz, Sappho und Simonides 159, wo der ganze Abschnitt heranzuziehen ist). Auch Ion von Chios bittet den Gott beim Symposion *καὶ τὰ δίκαια φρονεῖν* (1 Diehl, 26 Blumenthal, gehört das zum alten Trinklied?). Zu Xenophanes vgl. Wilh. Nestle, Philologus 67, 1908, 531, K. Reinhardt, Parmenides 126 ff.

Entwicklungslinie führt unter der Einwirkung eines starken ethisch-religiösen Denkens zu einem Gottesbegriff, der das Gegenstück darstellt zum Begriff der menschlichen Verantwortung und der Einsicht in die menschliche Unvollkommenheit[1].

Die trügende und täuschende Gottheit schwindet hier aus der Seele und dem Geist des Menschen. Daß diese Tendenz sich gleichwohl nicht überall restlos durchsetzt, zeigt Theognis. Aber noch deutlicher lehrt es eine andere Gattung griechischer Dichtung, deren religiöse Gebundenheit ihre größte Kraft darstellt. Es ist die attische Tragödie in ihrer ältesten Form, das Werk des Atheners Aischylos. Woher die neuen religiösen Impulse kommen, denen diese Schöpfung entstammt — Dionysos ist nicht ihr einziger Repräsentant — danach zu fragen, ist hier nicht der Ort. Sie sind da in der großen Gegenbewegung, die gegen die aufklärende Kraft des Verstandes nicht nur in Attika einsetzt. In der älteren attischen Tragödie erscheint das Motiv des täuschenden Gottes von neuem und es spricht hier mit ganz besonderer Eindringlichkeit. Aischylos hat in den Persern den Untergang des Xerxes und seines gewaltigen Heeres nicht nur aus der Überlegenheit griechischer Gesinnung und dem Prinzip freiheitlicher Verfassung als dem Gegensatz zu asiatischem Despotenregiment begriffen. Diese Niederlage wird zum warnenden Mal für menschliche Hybris überhaupt. Dieses Heer gewaltig an Zahl, scheinbar unüberwindlich durch seine Ausrüstung, dieses ungeheure Reich, das große Ergebnis großer geschichtlicher Taten, ist durch eben das, was seine Dauer und Sicherheit zu verbürgen scheint, zum Zusammenbruch verurteilt. Und wieder, wie vollzieht sich dieser Untergang? Bei Salamis hat ein unheimliches Wesen eingegriffen, der Bote muß es der Königsmutter berichten, als sie, menschlich genug, gleich als ob damit das Entcheidende getroffen wäre, die Frage stellt, ob die Hellenen oder Xerxes den Kampf eröffnet haben: „Es fing das ganze Unglück an ein Rachegeist, ein schlimmer Dämon, der kam von irgendwo, man weiß es nicht"[2]. Er lockte den Xerxes und seine riesengroße Flotte ins Verderben, betrog ihn. Am nächsten Morgen würden die Griechen mit ihren Schiffen das Weite suchen in heim-

1) Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß vielleicht auch der Hesiod der Erga und Xenophanes (vgl. die vorhergehende Anm.) noch mit dem Trug des Gottes gegen den Menschen rechnen. Es kommt hier auf die Gesamtrichtung an, die innere Konsequenz.

2) 353 f. *ἦρξεν μὲν ὦ δέσποινα τοῦ παντὸς κακοῦ*
φανεὶς ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων ποθέν.

licher Flucht, versicherte ein Hellene, der bei Xerxes erschien. Da gab der König den Befehl zur Auffahrt der Flotte in Gewässern, die keine volle Entfaltung ihrer Stärke zuließen. Statt zu fliehen, griffen die Griechen an, und das Unglück geschah: der *φανεὶς ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων ποθέν*, ein Wesen ohne Namen, ohne feste Gestalt und ohne klaren Ursprung, ist der Urheber des ungeheuren Unglücks [1]. „Verhaßter Dämon, wie hast du der Perser Wähnen betrogen", ruft die Mutter aus, als sie den Unglücksbericht hat anhören müssen [2], „Wehe, ein großer Dämon kam, daß Xerxes den Sinn für das Maß verlor", so klagt Dareios [3]. — Die Verse, mit denen das Drama einsetzt, bringen zunächst in einer großartigen Überschau die Aufzählung all der Völkerschaften, die für das Heer ihre Kontingente gestellt haben, der Führer, die sie befehligen, eine unermeßliche Reihe schwertönender fremdartiger Namen, dazu nicht minder bedeutsam, einen Rückblick auf die bisherigen Großerfolge der Perser. Eben diese Verse aber gehen, gewollt oder ungewollt, über in die Sorge um das Schicksal dieses mächtigen Heeres und Reiches. „Doch dem listensinnenden Trug des Gottes, welch sterblicher Mensch wird ihm entgehen, wer ist es, der hurtigen Fußes im leichten Sprung darüber hinwegsetzt? Freundlich wedelnd zuerst verführt Ata den Menschen in die Maschen des Netzes. Daraus vermag der Sterbliche nicht zu entfliehen, daraus gibt es kein Entrinnen [4]." „So wird der Sinn in dunkles Kleid gehüllt von Angst zerkratzt". Was das Drama bringt, ist nur der Beweis für die Berechtigung dieser quälenden Sorge. Die Sorge der Alten findet ihren Widerhall in der Sorge der Königsmutter, den Träumen und Zeichen, die sie erlebt hat und die sie nun erzählt, und ebenso stark, wenn nicht stärker in ihren Fragen nach der Lage und der militärischen Kraft Athens, für die die Niederlage des persischen Heeres bei Marathon das eindringlichste Symbol wird. Alles aber findet seine Erfüllung in der Erzählung des Boten von dem Unglück, das der Gott sandte, indem er den Menschen

1) Das Unbestimmte ist charakteristisch für das Dämonische, zu *ποθέν* vgl. am Schluß der Choephoren 1073 *νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν, σωτῆρ' ἢ μόρον εἴπω*; In dem Papyros des Niobefragments möchte ich v. 12 der Ergänzung *δαίμων* vor dem Vorschlag *Φοῖβος* den Vorzug geben.

2) 472 *ὦ στυγνὲ δαῖμον ὡς ἄρ' ἔψευσας φρενῶν Πέρσας.*

3) 725 *φεῦ μέγας τις ἦλθε δαίμων ὥστε μὴ φρονεῖν καλῶς.*

4) 93 ff. *δολόμητιν δ' ἀπάταν θεοῦ τίς ἀνὴρ θνατὸς ἀλύξει; τίς ὁ κραιπνῷ ποδὶ πηδήματος εὐπετέος ἀνάσσων; φιλόφρων γὰρ παρασαίνουσα τὸ πρῶτον παράγει βροτὸν εἰς ἄρκυας ἄτα, τόθεν οὐκ ἔστιν ὑπὲκ θνατὸν ἀλύξαντα φυγεῖν.* Vgl. zu *παράγει* Theognis 404, oben S. 15.

in Verblendung und Täuschung führte [1]. Es ist ganz analog, wenn in den Hiketiden Apata und Ata zusammenrücken, wenn es von der Verblendung heißt, daß sie es sei, durch die der Trug zu spät erkannt werde [2], und es ist ganz gleichbedeutend, wenn dort zu Beginn ausgesprochen wird, daß in Dunkel gehüllt sind und im Schatten liegen die Wege, die die Gottheit zur Erfüllung ihrer Absichten bereit hat (93). Dieser Gedanke ist ebenso echt aischyleisch wie der andere davon untrennbare, daß das Ende in jedem Fall sinnvolle Erfüllung ist. Das Ende ist *τέλος*, sinnvolles Ende, Zeus ist *Ζεὺς τέλειος* (Hik. 90). So werden Leiden sinnvoll, wie etwa bei der Argiverin Io, die zunächst von dem Gott in sinnloses Unglück gestürzt zu sein scheint, wie sie, getrieben von dem Stachel des Wahnsinns, ihre nicht endenwollende Irrfahrt antreten muß, und bei der sich dann doch zuletzt alles erfüllt, so daß nun auch das scheinbar Sinnlose seinen großen Zweck bekommt: Io, die Sterbliche, wird Mutter eines Sohnes des höchsten Gottes (524 ff.). Was für die Io gilt, hat in gleicher Weise Bedeutung für den Ausgang der Danaidentrilogie, der gezeigt haben wird, daß das Gebet an den Vollender Zeus seinen Sinn hatte, mag sich auch nicht alles so erfüllen, wie es die Frauen erwarten (vgl. 79). Dasselbe gilt für die Art, wie die Kette der Morde im fluchbeladenen Hause des Agamemnon ihr Ende findet. An die Stelle der Blutrache tritt der Spruch des Areopag, den die Göttin Athene selbst als Gerichtshof einsetzt, und damit ein neues höheres wahres Recht [3]. — Nur das Wie dieser Vollendung, das kennt der Mensch nicht, und

1) Die Königin spricht, wie wenn sie die Worte des Chors gehört hätte: 161 *καί με καρδίαν ἀμύσσει φροντίς*, vgl. Chor 114 *ταῦτά μοι μελαγχίτων φρὴν ἀμύσσεται φόβῳ*, der Bote spricht, wie wenn er die Worte des Chors und der Königin angehört hätte 249 ff.: *ὦ γῆς ἁπάσης Ἀσιάδος πολίσματα, ὦ Πέρσις αἶα καὶ πολὺς πλούτου λιμήν, ὡς ἐν μιᾷ πληγῇ κατέφθαρται πολὺς ὄλβος, τὸ Περσῶν δ' ἄνθος οἴχεται πεσόν*, vgl. Chor 59 *τοιόνδ' ἄνθος Περσίδος αἴας οἴχεται ἀνδρῶν* (*οἴχεται* doppeldeutig vgl. 14), *οὓς πέρι πᾶσα χθὼν Ἀσιῆτις . . .*, Königin 163 *μὴ μέγας πλοῦτος κονίσας οὖδας ἀντρέψῃ ποδὶ ὄλβον.* Der ideelle Zusammenhang ist durch die Wiederholungen sichtbar gemacht. Den Vergleich der aischyleischen und der herodoteischen Auffassung bringt M. Pohlenz, Herodot 116 ff., 120 ff. Vgl. O. Regenbogen, Antike 6, 1930, 202 ff., bes. 240; die Apate erscheint auch auf der Perservase.

2) 110 *ἄταν δ' ἀπάτᾳ μεταγνούς*, vgl. dazu R. Hölzle, Zum Aufbau der lyr. Partien d. Aisch. Diss. Freiburg 1934, 63.

3) Der motivische Zusammenhang wird deutlich durch den Vergleich von Hik. 575 *Ζεὺς — — βίᾳ ἀπημάντῳ σθένει καὶ θείαις ἐπιπνοίαις παύεται* (aus dem Mythos der Io), 1064 *ἀποστεροίη γάμον δυσάνορα δάιον, ὅσπερ Ἰὼ πημονᾶς ἐλύσατ' εὖ χειρὶ παιωνίᾳ κατασχεθὼν εὐμενῆ βίαν κτίσας*, dazu Agam. 182 *δαιμόνων δέ που χάρις βιαίως σέλμα σεμνὸν ἡμένων.*

darin liegt seine Unzulänglichkeit. Er muß wissen, daß der Gott im Trug erscheinen kann. Der Schlinge, die der Gott gestellt hat, kann der Mensch nicht entgehen. Von solchen Gesichtspunkten aus gesehen ist Klytaimestra, die vor Agamemnon den Purpurteppich ausbreitet und ihm bald darauf das Netz überwirft, nichts anderes als der richtende Dämon, der den Menschen in seine Schlinge lockt, ein trugbringender Fluchdämon des Hauses. Und wieder, wenn Klytaimestra der List ihres Sohnes Orest zum Opfer fällt, so ist dessen List nur Verwirklichung des göttlichen Auftrages. Die listensinnende Sühnegöttin, die *δολιόφρων Ποινά*, Tochter des Zeus, ist gekommen, die List der unrechten Tat mit der List des Rechts heimzuzahlen (947). Und auch Hermes wird kommen, einmal um die helfende Seele des Toten zur Stätte der Tat zu geleiten, dann aber auch als der listende Gott der Nacht (727). An ihn wird die Bitte gerichtet mitzuzupacken, denn er vor allen anderen Göttern ist imstande, die Tat zu einem glücklichen Ausgang zu führen. Vieles Verborgene zeigt er kündend, in der Nacht trägt er vor den Augen das Dunkel und am Tage ist er nicht weniger unsichtbar (812 ff.). Orest, der die listensinnende Strafe verwirklicht, hat als Werkzeug des Dämon am Dämonischen teil (119) und Klytaimestra, die ahnend das Schicksal erwartet, erlebt auch den Trug als die gottgesandte Strafe. Sie muß ihr eben in dieser Gestalt, d. h. der List kommen, weil sie sich selbst des gleichen Mittels bedient hat (888). Gerade den Anteil des Dämonischen an dem Handeln und dem Schicksal des Menschen haben wir als etwas charakteristisch Aischyleisches anzusehen. Homer hat die Welt der Dämonen, dieser schwer greifbaren Mächte zurücktreten lassen vor den klaren Göttergestalten der olympischen Religion, die bei ihm die Funktionen der Dämonen mit übernehmen müssen. Aischylos hat die Welt der *δαίμονες* und gerade auch der *κακοὶ δαίμονες* neu erstehen lassen, und vor allem dieses gibt seinem Werk den Charakter des Unheimlichen. Die alte Gottesauffassung ist hier erneuert aus einem tiefen Erlebnis der dämonischen Kräfte — nur daß sie jetzt einem tiefen Sinn dienen, der Verwirklichung göttlichen Rechts. Das Netz, die Schlinge, wird zum Symbol eines Gottes, der immer das große Telos sieht, das Recht und die Ordnung in einem tiefen religiösen und ethischen Sinn. „Von dem gerechten Trug hält sich der Gott nicht fern (*ἀπάτης δικαίας οὐκ ἀποστατεῖ θεός* Frg. 301 N[1]), dieser Vers enthält die Quintessenz der aischyleischen Auffassung von der Möglichkeit des göttlichen Trugs, und in diesem Sinn wird man auch das Wort aus der Niobe zu verstehen haben, daß der Gott in dem Menschen die Schuld pflanzt, wenn er das Haus von Grund auf verderben will[1]). Man kann sagen, daß diese Gottesauffassung im einzelnen nichts Neues gibt, da all diese Gedanken schon einmal gedacht und ausgesprochen sind. Die Leistung besteht darin, daß alle diese Ideen zu einer großen einheitlichen religiösen Anschauung verarbeitet sind und durch die Kraft des aischyleischen Geistes in ungeahnter Weise erneuert wurden.

1) Vgl. auch Frg. 302 *ψενδῶν δὲ καιρὸν ἔσθ' ὅπου τιμᾷ θεός*.

Nirgends ist diese Seite des griechischen Gottesbegriffs nach Homer so ernst und so tief erlebt wie hier in dem Werk des ersten großen Tragikers. Schon bei Sophokles tritt eine Wendung ein. Die dunklen Mächte, die von außen eindringen, ziehen sich wieder zurück. Noch lebt ein Mensch wie Sophokles in der Welt des göttlichen Trugs, aber gegenüber Aischylos bringt er doch die Neuerung, daß dieser Trug weniger dem Gott zur Last gelegt werden kann als dem Menschen. Wenn die Antigone noch zu den Stücken gehört, die mehr am Beginn der Dichterlaufbahn des Sophokles stehen, so zeigt schon diese Tragödie, wie Sophokles die Welt des göttlichen Trugs auf eine ganz persönliche Weise erlebt und gestaltet. Das Schicksal des Kreon hat der Chor vor Augen, wenn er in der Schlußstrophe des zweiten Stasimon nach der Seligpreisung des Geschlechts, das von der Heimsuchung des Gottes verschont bleibt, der Klage um das Leid des Labdakidenhauses und dem Hinweis auf die Macht des Zeus, nun das Wort von der trügerischen Hoffnung der Menschen spricht und in diesem Zusammenhang auch die Wahrheit der alten Weisheit rühmt, die bereits Theognis seinen Kyrnos gelehrt hat: „Die Hoffnung, die auf Irrwegen einherschreitet, vielen Menschen eine Hilfe, vielen wird sie zu einem Trug leichtherzigen Begehrens. Nichts weiß der Mensch, und so folgt ihm der Trug, bis er den Fuß verbrennt am heißen Feuer. Weisheit war es, die einem den oft gepriesenen Spruch eingab, daß Schlimmes einmal vortrefflich erscheint dem, den der Gott in Verblendung und Schaden führt, nur kurze Zeit bleibt sein Handeln und Leben frei von Wahn und Verderben"[2]).

1) Schadewaldt, Die Niobe des Aischylos, Sitz.-Ber. der Heidelb. Ak. 1933/34, 3. Abt. S. 9/10. Pfeiffer, Philologus 89, 1934, 14; vgl. auch 17. Schadewaldt zu frg. 139 N. (9 Mette) in Hermes 71, 1936, 59 ff.

2) 615 ff. *ἁ γὰρ δὴ πολύπλαγκτος ἐλπὶς πολλοῖς μὲν ὄνασις ἀνδρῶν, πολλοῖς δ' ἀπάτα κουφονόων ἐρώτων· εἰδότι δ' οὐδὲν ἕρπει, πρὶν πυρὶ θερμῷ πόδα τις προσαύσῃ· σοφίᾳ γὰρ ἔκ του κλεινὸν ἔπος πέφανται, τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ' ἐσθλὸν*

So nimmt Sophokles die alte Erkenntnis auf, und es kann kein Zweifel sein, daß er zunächst an Kreon denkt, der sich als legitimer Inhaber der Herrschergewalt verpflichtet fühlt, das Verbot zur Bestattung des Polyneikes zu erlassen und dabei nur seine eigene Auffassung gelten läßt, verbohrt in sein eigenes ἦθος, sein eigenes φρονεῖν, wie es Haimon feststellt, der seine und des Volkes entgegengesetzte Anschauung veficht (683 ff.). Von dem zweiten Stasimon her bekommt die Auseinandersetzung zwischen Vater und Sohn ihr Licht, wie umgekehrt von diesem Streit aus das Chorlied zu verstehen ist. ἦ δεινόν, ᾧ δοκῇ γε, καὶ ψευδῆ δοκεῖν hatte der Bote schon bei seinem ersten Erscheinen zu Kreon zu sagen gewagt (323) und damit bezweifelt, ob die Meinung des Herrschers notwendig die richtige sei, so einleuchtend sie zunächst wirkt, wenn sie als Forderung der Polis begründet wird. Später erkennt Kreon in diesem übelberatenen Sinn (1261), in dieser Schlechtberatenheit (1269) den Grund des schweren Unglücks. Aber auch wenn Antigone meint, mit dem göttlichen Gesetz der Geschwisterliebe ein ἐσθλόν zu verwirklichen, so ist es doch kein eindeutiges ἐσθλόν, sie muß erkennen, daß ihre Tat von Ismene mit Recht als Übertretung des politischen Gesetzes gekennzeichnet wurde (907; vgl. 79)[1]. Sie wird in anderer Weise als Kreon zu einem großen leidenden Menschen, dem seine Auffassung zum tragischen Verhängnis werden soll. ‘Der Mensch ist ein Ungeheures mit seiner Erfindergabe und seinen Künsten, aber diesen Fähigkeiten ist eine Grenze gesetzt mit dem Tod, und entscheidend ist, ob er sich mit seinen Künsten dem ἐσθλόν oder dem κακόν zuwendet. Wer dann die Gesetze des Landes achtet und des Gottes Recht, zu dem der Eid verpflichtet, der steht hoch in der Stadt, doch wer Anteil hat am Schlechten und sich der Vermessenheit hingibt, der hat an der Stadt keinen Anteil’. So spricht der Chor im ersten Stasimon. In der Situation des Dramas, in der die Alten

τῷδ' ἔμμεν ὅτῳ φρένας θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν· πράσσει δ' ὀλίγιστον χρόνον ἐκτὸς ἄτας.

1) 42 Ismene zu Antigone ποῦ γνώμης ποτ' εἶ und das folgende z. B. den Schluß der Szene 98 ἀλλ' εἰ δοκεῖ σοι .... Dazu s. Schadewaldt, Neue Wege zur Antike 8, 82 ff. 89. In den letzten Sophoklesarbeiten wurden die Lieder für die Interpretation der Handlung kaum noch ausgewertet, nur Ruth Camerer widmet in ihrer Dissertation: Zorn und Groll in den sophokleischen Tragödien, Freiburg 1936, 18 ff. dem Verhältnis des zweiten Stasimon zu Kreons Haltung eine verdienstvolle Studie. Unabhängig von dieser Arbeit ergab sich für mich das hier skizzierte Resultat, was ich in diesem Falle ausdrücklich vermerken darf. Der Vergleich mit Theognis (δοκεῖν) bestätigt die hier vorgelegte Auffassung.

dieses Lied singen, scheinen sie damit dem Kreon, der eben seine Maßnahmen mit dem Hinweis auf die Normen der Polis begründet hat, rechtzugeben, und die Antigone, die gleich gefangen herbeigeführt und verurteilt wird, schuldig zu sprechen. Der Satz hat durchaus seinen objektiven Sinn, denn nachher muß Antigone erkennen, daß sie βίᾳ πολιτῶν handelte, doch es zeigt sich in den Worten des Haimon auch, daß der, der sich diesen Satz zur Norm macht, richtig verstehen muß, was Polis heißt, mit anderen Worten: daß Kreon, der dem Willen des Volkes zuwiderhandelt und sich nun zur Gewaltherrschaft bekennt, von falschen Vorstellungen über die Polis und die Pflicht des Herrschers geleitet ist. Die scheinbare Zustimmung des Chors meint das wahre ἐσθλόν, den wahren Polisgeist. Diese Erkenntnis ist entscheidend. Nur zu leicht verfällt der Mensch dem Trug der Gottheit, der nun auch Selbsttäuschung heißen könnte, weil ja die Ate, wie Kreon zeigt, ganz aus seinem eigenen Geiste wächst. Sophokles hat nicht zufällig das Wort zitiert, das wir bei Theognis finden, in dem als das Entscheidende die δόξα angesehen wird, die sich bei den Menschen so oft ins Sinnlose verkehrt.

Von solchen Gedanken aus ist die Antigone zu verstehen, aber auch wenn in den Trachinierinnen Deianaira dem Herakles das Nessosgewand überbringen läßt, das seinen Untergang herbeiführt, so liegt darin nicht so sehr die Täuschung eines Gottes wie die unvorsichtige Entscheidung des Menschen. Es ist eine unheilvolle Wahl, ein menschlicher Fehlgriff, der nachher eingesehen wird. Deianaira wird zur Mörderin durch einen tragischen Irrtum, der durch ihre Erlebnisse nur zu verständlich ist. Das ist das wahre Wesen des Menschen, solchen Verstrickungen ist er ausgesetzt. Und wieder, wenn sich Orest in der Elektra, wie bei Aischylos von Apollon dazu beauftragt, der List bedient, so hat er damit nicht in gleicher Weise wie die Gestalt des ersten Tragikers an jener göttlichen Dämonie teil, die das Leben des Menschen umwittert. Die schuldige Klytaimestra fällt dem Trug zum Opfer, sie läßt Orest und seinen Helfer Pylades in den Palast, weil sie meint, die beiden brächten wirklich, wie sie vorgeben, die Asche des gefürchteten Vergelters, aber dem Dichter, der überdies diese Szene kaum ausführt, ist es nicht zu tun um diese Überlistung, den berechtigten Trug des delphischen Gottes an der dem Tode verfallenen Verbrecherin. Die Durchführung des Auftrages, bei der wieder Hermes seine Hilfe leihen soll, ist in allen Einzelheiten von Orest selbst ersonnen, und wir empfinden die Worte, in denen

er seinen Plan der Überlistung entwickelt, nicht erst hinterher als Ausdruck allzu großen Selbstvertrauens: Was kanns mich härmen, wenn ich tot dem Worte nach, in Taten lebe, sagt er zu Anfang[1]. Aus der falschen Wahl der Mittel ergibt sich das tragische Erlebnis der zu leidgeborenen Taten entschlossenen Elektra, die genau so wie Mutter und Mörderin, nur in anderem Sinn, erst den Tod des Orest, dann seine Auferstehung und damit ihren eigenen Tod und ihre eigene Rettung im tragischen Widerspiel der Situationen erleben muß, die äußerste Probe auf ihren Entschluß und ihre Art. Das Motiv der List war gegeben, — wie sich dieser Plan, der der Bestrafung der Schuldigen und der Rettung der Schwester dienen soll, in einem Widersinn des Geschehens gegen Elektra und damit auch gegen Orest wendet, dieses Motiv in seiner ganzen Schwere gestaltet zu haben, das ist Sophokles' eigene große Leistung. Was der Gott beabsichtigt, geht in Erfüllung, aber was der Mensch im Einzelnen für richtig hält, führt erst nach schweren Rückschlägen zum erstrebten Ziel. Der Philoktet lehrt sogar, daß gerade die menschliche List und Klugheit, der fein überlegte Plan nicht zu dem Ziel führt, das der Gott vorgesehen hat. Der Versuch, den Plan des Odysseus an dem kranken Helden zu verwirklichen, weckt in Achilleus' jungem Sohn Neoptolemos die Kräfte seiner reinen von Abstammung edlen Natur[2]. Erst das Eingreifen des zum Gott erhöhten Herakles führt zum Aufbruch des Philoktet nach Troja und damit zur Erfüllung des göttlichen Schicksalsplanes, der vorsieht, daß Ilion im zehnten Jahre mit Philoktets und seiner Waffe Hilfe von den Griechen erobert wird. Wieder wissen wir, daß die Gestalt des jungen unverdorbenen Neoptolemos von Sophokles in die Sage eingeführt wurde. Der erfahrene Odysseus glaubt mit seinen Schlichen ein von Gott vorgesehenes Schicksal zu erfüllen, doch der Gott bedient sich der menschlichen List nicht, im Gegenteil er führt menschlisches Planen durch die Feststellung seiner Erfolglosigkeit ad absurdum. Zuletzt kann auch im Ödipus Tyrannos von göttlicher List als dämonischer Kraft nicht eigentlich die Rede sein. Wenigstens ist sie nicht das tragende Motiv dieser Tragödie. Die Ver-

1) 59 ff. Beachte auch das Folgende und dazu den Gegensatz 1174, das Wort des Orest *ποῖ λόγων ἀμηχανῶν ἔλθω*;

2) Schon die Art, wie Neoptolemos vorgeht, etwa wie er über die Lage des griechischen Heeres vor Troja berichtet, zeigt, daß er ein anderer ist als der skrupellose Odysseus, auch als der Odysseus im Philoktet des Aischylos.

strickung wird aufgeklärt und in der Enthüllung das Schicksal des Menschen erfüllt. Die Untersuchung legt Fäden bloß, die wie die Ränke eines Gottes aussehen, aber als listensinnender Trug eines hinterhältigen Gottes wird diese Verstrickung kaum erlebt. Die Gottheit geht den Weg der Verborgenheit, über den sich menschliche Klugheit erhaben dünkt, aber den Weg der List geht sie nicht, der Daimon ist nicht das eigentliche Agens[1]. Sophokles stellt in seiner reifsten Tragödie scheinbare Klugheit des Menschen gegen göttliche Überlegenheit. In der Entwicklung des sophokleischen Dramas wird das Entscheidende mehr und mehr der Mensch selbst, der Mensch mit der Tragik seines Urteilens. Was ist der Mensch, lautet die Frage des Sophokles, und seine Antwort lautet: Aus seinem Wesen und seiner Gesinnung erwächst dem Menschen sein Schicksal, in ihm selbst liegen die entscheidenden Kräfte. So wird aus dem Trug des Gottes der Selbstbetrug, dem der Mensch nun einmal mit seinem ganzen Wesen verhaftet ist, und so bleiben die Götter in ihrer Macht und Größe erhalten, ja, sie werden erst recht zu Göttern, da sie an List und Trug kaum noch teilhaben. Hier der Mensch in der Verstrickung seines eigenen Planens und Scheinwissens, dort der unerreichbar hohe Gott. In einer Zeit, in der der Mensch in sich selbst die Norm der Lebensführung findet, hat Sophokles in dieser Weise seine Eusebeia bewährt.

Noch anders bei dem dritten der Tragiker, bei Euripides. Bei ihm tritt die ganze durch Xenophanes aufgezeigte Problematik des Glaubens an einen trügenden Gott in Erscheinung. Ich entwickele die neue Wendung in der Hauptsache an den Bakchen, einem der Dramen, an deren Handlung der Gott maßgebend beteiligt ist. Der Thebanerkönig Pentheus hat falsche Nachrichten von dem Auftreten der Bakchen. Danach treiben sie unter den Vorwand dionysischer Orgien schlimme Unzucht. Pentheus als ein Mann von männlichem Urteil kann das Wesen der ekstatischen Dionysosreligion, von der hier wie auch sonst zuerst die Frauen ergriffen sind, nicht verstehen, und die Nachrichten, die er erhalten hat, geben ihm deshalb allein die befriedigende Erklärung für das Verhalten der Frauen, die entgegen hellenischer Sitte Haus und Stadt verlassen haben und in die Berge gezogen sind, um den neuen Gott zu dienen. Er muß jede andere Erklärung zurückweisen, weil er zu dieser Erscheinung keinen Zugang hat. Da setzt die Rache des Gottes ein, und eben das, was Pentheus den Bakchen

1) Trotz 1258, 1309, 1329. Vgl. jetzt Wilamowitz, Sophokles Ödipus Griechisch und Deutsch, Berlin 1939, 9/10. Zur *ἀπάτη* auch Oed. auf Kol. 230.

vorhält, wird Anlaß und Ursache seines eigenen Untergangs. Pentheus findet bei den dionysos-begeisterten Frauen Lüsternheit; indem Dionysos in Pentheus die Lüsternheit erregt, lockt er ihn in die Schlinge. Die List des Gottes wird zu einer Intrige, die sich in nichts unterscheidet von den Intrigen, die sonst in euripideischen Dramen von Menschen gesponnen werden. Den Vorschlag, der zur Rettung führen würde, schlägt Pentheus in tragischer Verblendung aus, den, der ihm den gräßlichsten Untergang bringt, nimmt er, kirre gemacht durch den Gott, trotz anfänglichen Widerstrebens endlich doch an (802 ff.). Der Gott kennt die Schwäche des Gegners und nützt sie weidlich aus, er entlockt Pentheus ein Wort nach dem anderen mit wohlüberlegten Fragen und zuletzt steht der Mensch, der glaubte, den Gott in Fesseln zwingen zu können, selbst gefangen im Netz seiner Triebe da: „*ἀνὴρ ἐς βόλον καθίσταται*, der Mann tritt ins Netz“ (848), frohlockt hohnlachend der schadenfrohe Gott. Pentheus zieht im Frauengewand den Bakchen nach, um sie bei ihrem unzüchtigen Treiben unerkannt zu beobachten. In den Grundzügen ist die Handlung und diese Göttergestalt bei Aischylos möglich, und daß Dionysos in seinem „Pentheus“ zur List griff, dürfen wir annehmen. Er zog mit seinem Bakchantenheer gegen den Thebanerkönig aus und lockte ihn in einen Hinterhalt, jagte ihn in die Schlinge, wie es die Jäger mit dem Hasen tun[1]). Wir finden bei Euripides wie bei Aischylos in der Gestaltung desselben Mythenstoffes das Bild des trügenden Gottes, aber kann dieser Dionysos für Euripides und die Menschen seiner Zeit noch ein Gott sein? Eine gültige Offenbarung des Göttlichen oder Dämonischen, die der Mensch bedingungslos anerkennt, ist diese Göttergestalt des Euripides nicht mehr. Es kann den Leser des Dramas nicht überraschen, wenn nachher, als Pentheus der bakchantischen Wut seiner Mutter zum Opfer gefallen ist, und ihr in einem tragischen Anagnorismos bewußt wird, was geschehen ist, Dionysos sich die Kritik des Menschen Kadmos gefallen lassen muß: Dem Gott geziemt es nicht, im Zorn den Menschen gleich zu handeln — *ὀργὰς πρέπει θεοὺς οὐχ ὁμοιοῦσθαι βροτοῖς* (1348), — es geziemt ihm nicht, *πρέπει*, es ist nicht zufällig dasselbe Wort, das uns den Schlüssel zu Xenophanes' neuer gereinigter

1) Vgl. Aisch. Eumen. 24 ff. Zur Rekonstruktion vgl. den Schlußabschnitt meiner Untersuchung über Aischylos' Lykurgie (GGN. Philol.-Histor. Klasse Fachgr. I Altertumswissenschaft NF. III 8 S. 306). Der *Διόνυσος Ἀπατήνωρ* scheint in einen anderen Zusammenhang zu gehören: Vgl. Ida Kapp, Callimachi Hecalae fragmenta, Diss. Berlin 1915, 62.

Gottesauffassung liefert. Die Gottheit untersteht eigenen Normen, und wenn sie in dieser Weise zürnt, Intrigen spinnt wie ein Mensch, überhaupt wenn sie zu List und Trug als Waffen greift, dann muß die Kritik einsetzen. Euripides gestaltet die Gottheit bewußt so, daß sie unter die xenophanische Kritik fällt. Er umgibt sie, wenn er diesen Maßstab anlegt, und sie doch menschengleich gestaltet, mit dem Zwielicht allzu berechtigten Zweifels. Daß Euripides einen Dionysos in dieser Weise darstellen kann, verstehen wir auf dem Hintergrund der griechischen Gottesvorstellung. Von Apollons und Athenes Verhalten gegenüber griechischem und troischem Heldentum führt ein Weg auch zu dem Götterbild des Euripides. Daß es so zwiespältig wirkt, das liegt aber ganz besonders an dem Maßstab, den ihm Xenophanes, der erste Wortführer der Bewegung gegen die mythische Gottesvorstellung, an die Hand gegeben hat.

Hierzu nur noch das eine oder andere weitere Beispiel aus den Dramen des Euripides. Auch sein Hippolytos ist Gegner einer Gottheit. Wenn der Jüngling mit der ganzen Hingabe seines reinen Wesens der göttlichen Jungfrau Artemis dient, so ist er zugleich der Feind der Aphrodite, die ihn verfolgt. Das ganze Intrigenspiel, das jetzt einsetzt — das alte Potipharmotiv ergibt die Handlung —, ist ihr Werk und sie ist stolz darauf. Wieder empfinden wir, daß eine Göttin, die gerade diesen Weg beschreitet, vermenschlicht ist, um der Kritik der Menschen anheimzufallen. Am Schluß von Euripides' Elektra verurteilen die Dioskuren, wenn auch zögernd, die Tat des rächenden Sohnes Orest, doch unterlassen sie es nicht darauf hinzuweisen, daß der eigentlich Schuldige Apollon sei. Der Chor des Ion äußert seinen Zweifel an dem Orakel des Apollon in Worten, die die direkte Negation der aischyleischen Idee vom göttlichen Trug darstellen, wie sie in den Persern ausgesprochen ist: *οὐ γάρ με σαίνει θέσφατα μή τιν' ἔχῃ δόλον* (685), vgl. oben S. 24 Anm. 4: Der Mensch rechnet mit einem böswilligen und eigennützigen Trug des Gottes, das Göttliche kommt nicht mehr übermächtig über ihn. Man bleibt in der Reserve und hat Grund dazu[1]). Wir fragen unwillkürlich: Wer wird die Menschen von

1) Es liegt mir hier an den für Euripides charakteristischen Zügen, nicht an Gedankengängen, in denen er die alte Anschauung aufnimmt, wie Hik. 734 ff., wo Adrastos spricht: *ὦ Ζεῦ τί δῆτα τοὺς ταλαιπώρους βροτοὺς φρονεῖν λέγουσι; σοῦ γὰρ ἐξηρτήμεθα δρῶμέν τε τοιαῦθ' ἂν σὺ τυγχάνῃς θέλων.* Nebenbei bemerkt: *θέλων* ist das charakteristische Wort für den freien Willen des Gottes schon bei Homer, z. B. ζ 189, so auch in der Allmachtsprädikation des *ἓν τὸ θεῖον* Heraklit B 114.

diesen unaufrichtigen, schwächlichen und doch so despotischen Gewalten erlösen?

Das Bild der Götter bei Euripides zeigt, daß es dem Rettung ersehnenden Menschen nicht mehr gelingen will, den Mythos vom trügenden Gott wahr, sinnvoll und bedingungslos zu gestalten. Die Entwicklung muß weiter in der Richtung gehen, die durch die Fixpunkte Homers Odyssee-Hesiod-Xenophanes schon jetzt ein für allemal festgelegt ist. So steht insbesondere Platon, ganz gleich, wie man nun seine Philosophie und besonders seine Gedanken über die Neugründung des Staates im ganzen deutet und begreift, dort, wo er an den älteren Dichtern Homer, Hesiod und den Tragikern seine selbstmörderische Kritik übt, im Zuge dieser Linie. Sein Ziel ist die neue politische Erziehung auf dem Boden seiner Idee der wahren Gerechtigkeit und Staatsordnung. Von diesem Gedanken aus ergibt sich, daß sich die alten Sagen, wie sie die Dichter erfunden und erzählt haben, so unentbehrlich sie sind, da die Jugend die reine Wahrheit nicht begreifen würde, in der überlieferten Form nicht halten lassen (Staat II 376 e ff.). Die Mythen müssen von allem gesäubert werden, was dem idealen Gottesbegriff widerspricht. Gott kann nur als gut und deshalb auch nur als Geber des Guten gedacht werden, sagt Sokrates, indem er einen alten Gedanken aufnimmt, der schon von Demokrit (B 175) der Behauptung entgegengestellt wurde, daß die Götter auch das Schlimme geben. So kann die Erzählung des Hesiod von den Taten des Uranos und Kronos nicht wahr sein. In der Erziehung der Wächter wird man die Erzählungen vom Götterzwist, ihren Nachstellungen und Kämpfen nicht verwenden, nicht einmal in allegorischer Form, da der Jugendliche nicht wird unterscheiden können, wo die Allegorie beginnt und wo sie aufhört. Die jungen Menschen dürfen nicht aus Dichtermund vernehmen, daß die Gottheit in dem Menschen die Schuld pflanzt, wenn sie das ganze Haus in Trümmer legen will (Zitat aus Aischylos' Niobe, s. oben S. 27). Und dann List und Trug. Platon läßt den Sokrates in einer Art eleatischer Argumentation deduzierend vorgehen. Es ist undenkbar, daß der Gott, dessen Wesen doch Einfachheit und Ruhe ist, sich in etwas anderes verwandle, etwa um damit zu täuschen (Proteus!). Er ist *κάλλιστος* und *ἄριστος*, und jede Änderung seiner Gestalt wäre ein Absinken in eine niedrigere Stufe. Der Gott lügt nicht: *ποιητὴς ψευδὴς ἐν θεῷ οὐκ ἔνι*. Man wird Homer nicht loben, wenn er eine Szene dichtet, wie die am Anfang des zweiten Buches der Ilias, wo Zeus dem Agamemnon den trügerischen Traum sendet,

und ebenfalls den Aischylos nicht, wenn er Thetis feststellen läßt, daß sie von Apollon betrogen sei. Welch ein Widerspruch liegt zwischen Apollons Verheißung bei ihrer Hochzeit mit Peleus und ihrer Not, als der Sohn, der dieser Ehe mit eiuem Sterblichen entstammt, von der Hand des gleichen Gottes gefallen ist:

Er teilte mir an Kindern reichen Segen zu,
Lang leben sollten sie und frei von Unbill sein.
Bekräftigt' alles, nannte glücklich mein Geschlecht,
Stimmt mir zur Freude an den festlichen Gesang,
Und ich vermeinte, ohne Falsch sei Phoibos' Mund,
Der Göttliche, aus dem die Seherkunst erblüht.
Doch er, der selbst mich pries, der selbst beim Schmause saß,
Der selbst mir's also kündete, hat selber nun
Erschlagen meinen Sohn[1]. . .

Die Vorstellung vom listensinnenden Trug des Gottes ist als gefährlich erkannt und hat keine Existenzberechtigung mehr. Platon, so wird erzählt, hat selbst als Jüngling Tragödien geschrieben, Stücke in der Art des Euripides, als er Schüler des Sokrates wurde, hatte er sie verbrannt[2].

Wir haben von Hermes dem Erzschelm zuletzt nicht mehr gesprochen, um die Linie nicht zu unterbrechen, welche die Entwicklung der Göttervorstellung nimmt. Daß es ihn immer noch gibt und mit ihm die Idee, die in seiner Gestalt sichtbar verkörpert ist, den gewinnbringenden göttlichen Trug, das beweist, um von anderen Zeugnissen abzusehen, Sophokles' Satyrspiel „Die Spür-

1) Übersetzt von Wolde. 383 a = 350 N. *Πολλὰ ἄρα Ὁμήρου ἐπαινοῦντες, ἀλλὰ τοῦτο οὐκ ἐπαινεσόμεθα, τὴν τοῦ ἐνυπνίου πομπὴν ὑπὸ Διὸς τῷ Ἀγαμέμνονι· οὐδὲ Αἰσχύλου, ὅταν φῇ ἡ Θέτις τὸν Ἀπόλλω ἐν τοῖς αὑτῆς γάμοις ᾄδοντα, ἐνδατεῖσθαι τὰς ἑὰς εὐπαιδίας·*

νόσων τ' ἀπείρους καὶ μακραίωνας βίους,
ξύμπαντά τ' εἰπὼν θεοφιλεῖς ἐμὰς τύχας
παιᾶν' ἐπηυφήμησεν, εὐθυμῶν ἐμέ.
κἀγὼ τὸ Φοίβου θεῖον ἀψευδὲς στόμα
ἤλπιζον εἶναι, μαντικῇ βρύον τέχνῃ·
ὁ δ', αὐτὸς ὑμνῶν, αὐτὸς ἐν θοίνῃ παρών,
αὐτὸς τάδ' εἰπών, αὐτός ἐστιν ὁ κτανὼν
τὸν παῖδα τὸν ἐμόν. . . .

Dazu vgl. Aisch. Choeph. 559, Eum. 615 (*ἀψευδὲς στόμα*), Eum. 64, 234 (Apollon, der nicht verrät und nicht preisgibt, dazu wieder die Worte der Mutter in den Persern 851). — Zu Demokrit *B* 175 vgl. noch *B* 234.

2) Wilamowitz, Platon I² 92 nimmt mit Recht an, daß Platons Muster Euripides gewesen ist. Zwei Probleme der Willensfreiheit bei Platon und Aristoteles vgl. R. Walzer, Magna Moralia und aristotelische Ethik 17 ff.

hunde", die entzückende Dramatisierung der Geschichte, die schon der homerische Hymnos erzählte. Aber bezeichnend ist doch, daß dieser Gott nun im Satyrspiel erscheint. Was als Spiel auf der Schaubühne ergötzte, ist in dieser Zeit schwerlich noch derselbe ernste Glaube, der einst den Dieb und Kaufmann zu ihm beten ließ. Die religiöse Welt, die sein Tun verkörpert, ist nicht mehr Inhalt einer unmittelbaren Erfahrung. So schwindet auch diese Art der Götterlist aus ernster, geglaubter Religion.

Stellen wir doch einfach fest: Den Göttern werden nun die Fesseln der Moral angelegt, ihr freies Spiel, ob graziös oder nicht, ob gewinnbringend oder verderblich, haben sie ausgespielt [1]). In hellenistischer Zeit bleibt der griechische Mensch empfänglich für den Gedanken der Unsicherheit alles Menschendaseins. Die Idee des Zufalls, Tyche, das **παράδοξον, ἀπροσδόκητον** selbst, wird Göttin [2]). Doch zur List des Gottes gehört menschliche Gestalt und menschliches Leben, kurz der Mythos, und diesen gibt es nun nicht mehr. Die Stoiker, allen voran Kleanthes von Assos, konstruieren das Bild eines einigen Gottes, und Kleanthes selbst dichtet aus tiefem religiösem Gefühl den Hymnus auf ihn, aber er bringt keinen Mythos, nicht einmal, was ihm als Stoiker doch nahegelegen hätte, neue allegorisierende Bilder. Auch der Hermes Dolios wird von den Stoikern nun als der Gott der Weisheit gedeutet, der sich auf den Logos und die Dialektik versteht (Cornutus 16). Epikur versetzt die Götter aus dem Bereich der Menschen in die Intermundien, selig und unzerstörbar sind sie, das Idealbild epikureischen Lebens, aber sie handeln nicht mehr, und nur das eine stellt Epikur eindeutig fest, daß ebenso wie der Schaden, so auch der Nutzen nicht von den Göttern stammt (Brief an Menoikeus 123). Den Skeptikern sind die Taten der Götter, insbesondere auch die unmoralischen, die ein Xenophanes gebrandmarkt hatte, zusammen mit anderen Zügen nur Argumente für die Unmöglichkeit sicherer

---

1) Das schließt natürlich nicht aus, daß hier und da alte Vorstellungen beibehalten werden, so im pythagoreischen Gedankengut Vorsokratiker 58 D. 11 (I 478 Diels-Kranz), oder daß man die Vorstellung vom dämonischen Trug moralisierend umformt, wie es bei Dio von Prusa or. IV 84. 89, 114, 129 der Fall ist, oder daß man alte Dichterzitate aufnimmt, wenn sie einem passen: Lykurgos gegen Leokrates 92. Sehr lehrreich ist die Auseinandersetzung Chrysipps mit der auch von ihm anerkannten Vorstellung, daß der Gott ψευδεῖς φαντασίαι sende, Stoic. vett. frgg. III S. 42, 22 ff.

2) Vgl. schon Euripides Hik. 734 ff., zit. auf S. 33. Zur Tyche in der Lyrik vgl. Wehrli Λάθε βιώσας S. 1 ff.

Erkenntnis des Göttlichen (Sextus z. B. adv. math. 9, 193). Überall haben Xenophanes und Platon mit ihren Forderungen und ihrer Kritik direkt und indirekt gewirkt. Später haben ihre Argumente den Christen eine Waffe gegen die heidnische Religion geliefert. Ich stelle an den Schluß als Beispiel für die veränderte Situation die Erzählung vom Tode des Achill in den Posthomerica des nachchristlichen Epikers Quintus Smyrnaeus (Buch 3) [1]). Nach dem Tode von Nestors Sohn Antilochos wütet Achill wie ein Rasender. Das bemerkt der Feind der Achäer, Apollon, und greift ein. In Nebel gehüllt, sendet er unsichtbar den tödlichen Pfeil. Da ruft Achill: „O weh, wer hat mir den bitteren Pfeil gesandt aus dem Verborgenen? Er soll den Mut haben, mir offen entgegenzutreten, damit ich ihn umbringe. Nur Feige und Schwache greifen zu hinterhältiger List". Dann wird ihm klar, daß es Apollon war, der den Pfeil abschoß. Aber jetzt die Stellung des Dichters zur Tat des Gottes: Wie Apollon sich nachher auf den Olymp begibt, empfängt ihn Hera mit scheltenden Worten: Bei der Hochzeit des Peleus und der Thetis hast du das Hochzeitslied gesungen, so schön, daß alle, die dich hörten, dem Zauber deines Gesanges verfielen, und nun? Da wagt Apollon keine Antwort und mit niedergeschlagenem Blick sitzt er da.

Das Fabula docet? Ich will hier nicht im einzelnen untersuchen, wie weit das Erlebnis des Betrogen-, Verführt- und Überlistetseins durch eine höhere Macht auch zu unserer geistigen Wirklichkeit gehört. Wir wollen nur feststellen, daß wir, wenn wir dieses Denken und diese Erfahrung der Griechen nachvollziehen, gar nicht so weit davon entfernt sind, dieses Erleben auch für uns als wirklich anzuerkennen. Ganz abgesehen davon, daß es in der christlichen Lehre die Gestalt des Versuchers gibt, der verleitet und betrügt, und unter den Göttergestalten der germanischen Religion Odin auch List und Schlauheit mit Hermes gemein hat. Es gibt Stunden, in denen auch der aufgeklärte Mensch der Gegenwart sich in eine Art göttlichen Trugs verstrickt fühlt und er sieht seine Existenz um so schwerer erschüttert, je stärker in ihm der Glaube entwickelt ist, der Beherrscher von Bereichen zu sein, die in Wahrheit von ihm völlig unabhängig sind. Da ist es

---

1) Vorbild die Aithiopis, vgl. Proklus bei Kinkel 33, Bethe II 2, 186 (und Χ 359, die Prophezeiung von Achills Tod durch Hektor). Die Aithiopis muß erzählt haben, daß Apollon es war, der dem Paris die einzige verwundbare Stelle an Achills Körper zeigte und seinen Pfeil zum Ziele führte. Zu den Worten der Hera vgl. das Fragment aus Aischylos S. 35 f.

gut sich zu erinnern, wie der Grieche, der das Leben aus dem **φρονεῖν** zu gestalten versuchte, diese Erfahrung aufgenommen hat. Er hat das Problem innerlich erfaßt und in der Auseinandersetzung mit jener Gottesvorstellung, die dem Erlebnis des Getäuschtseins zugrunde liegt, das Bild eines gerechten und wahrhaftigen Gottes geschaffen. Nur weil er den Gott zunächst menschengestaltig gedacht hatte, konnte er auch die Idee des einen Gottes aufnehmen und zu höchster Klarheit entwickeln. Wenn jedes der beiden Bilder so sinnvoll und konsequent gedacht ist, so hängt das eine mit dem anderen untrennbar zusammen. Nicht zum mindesten darin besteht die große geschichtliche Leistung dieser Auseinandersetzung, daß sie das Problem klar gesehen und scharf formuliert hat, die Antinomie, die nicht weggedeutet werden kann. Wir müssen zugeben: Ein Gott ohne wahrhaft innere Größe ist für uns kein Gott, das sagt uns ein ursprüngliches Empfinden. Daß wir aber der Schlinge des trügenden Gottes immer noch nicht entronnen sind, ja ihr nicht entrinnen können, wer will das bestreiten? Der Stachel bleibt in unserer Seele zurück, und das ist gut so.

Zum Verständnis der Form dieser Darlegungen darf ich bemerken, daß ihnen ein im Frühjahr dieses Jahres gehaltener Vortrag zugrunde liegt.


BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ BORDEAUX

Nachrichten
der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
Philologisch-Historische Klasse

INHALT DER BISHER ERSCHIENENEN BÄNDE DER FACHGRUPPE I.

BAND I:

1. Philippson, R., Neues über Epikur und seine Schule. (Fortsetzung.) 2 RM.
2. Fränkel, H., Parmenidesstudien. 3 RM.
3. Kees, H., Kultlegende und Urgeschichte. Grundsätzliche Bemerkungen zum Horusmythus von Edfu. 1 RM.
4. Kahrstedt, U., Die germanische Sprachgrenze im antiken Elsaß. 1 RM.
5. Crome, F., Göttinger Gemmen, in Auswahl bearbeitet. 4 RM.
6. Kahrstedt, U., Der Umfang des athenischen Kolonialreiches. 3 RM.
7. Kahrstedt, U., Die Lage von Sybaris. 1 RM.
8. Thiersch, H., Die Nike von Samothrake ein rhodisches Werk und Anathem. 3 RM.

BAND II:

9. Thiersch, H., Ein hellenistischer Kolossalkopf aus Besan. 3 RM.
10. Pohlenz, M., Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorf. 1 RM.
11. Kahrstedt, U., Eine Urkunde der Republik Eleusis. —,50 RM.
12. Kees, H., Beiträge zur altägyptischen Provinzialverwaltung und der Geschichte des Feudalismus. I. Oberägypten. 2 RM.
13. Fraenkel, E., Kolon und Satz. Beobachtungen zur Gliederung des antiken Satzes. I. 1 RM.
14. Koepp, F., Zur Beurteilung der bildlichen Tradition in der griechischen Kunst. 1 RM.
15. Latte, K., Ein neues Fragment aus der Niobe des Aischylos. —,50 RM.
16. Pohlenz, M., *Τὸ πρέπον*. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes. 2 RM.
17. Lenz, F., Der Vaticanus Gr. 1, eine Handschrift des Arethas. 2 RM.
18. Kahrstedt, U., Die Kelten in den decumates agri. 3 RM.

BAND III:

19. Fraenkel, E., Kolon und Satz. Beobachtungen zur Gliederung des antiken Satzes. II. 2 RM.
20. Kolbe, W., Randbemerkungen zur Archontenforschung. 2 RM.
21. Kees, H., Beiträge zur altägyptischen Provinzialverwaltung und der Geschichte des Feudalismus. II. Unterägypten. 1 RM.

NEUE FOLGE BAND I:

1. Pohlenz, M., Cicero de officiis III. 2 RM.
2. Hiller v. Gaertringen, F., Noch einmal das Archilochosdenkmal von Paros. 1 RM.

3. Latte, K., Zwei Exkurse zum römischen Staatsrecht. 1 RM.
4. Wilhelm, A., Drei griechische Epigramme aus Susa und aus Heliopolis-Baalbek. 1 RM.
5. Kees, H., Zur Innenpolitik der Saïtendynastie. 1 RM.
6. Hiller v. Gaertringen, F., Neue Forschungen zur Geschichte und Epigraphik von Lesbos. 1 RM.
7. Jachmann, G., Binneninterpolation. I. Teil. 1 RM.
8. Knoche, U., Über einige Szenen des Eunuchus (Erster Teil). 2 RM.
9. Jachmann, G., Binneninterpolation. II. Teil. 2 RM.
10. Krahmer †, G., Hellenistische Köpfe. Mit 32 Abbildungen auf 8 Tafeln. 4 RM.

NEUE FOLGE BAND II:

1. Kees, H., Herihor und die Aufrichtung des thebanischen Gottesstaates. 1 RM.
2. Deicke, L., Die Überlieferung der pseudoplutarchischen Schrift de vita et poesi Homeri. 2 RM.
3. Geilmann, W., Chemische Untersuchungen an vorgeschichtlichen Bronzewaffen Niedersachsens. Mit prähistorischen Erläuterungen von K. H. Jacob-Friesen. 2 RM.
4. Pohlenz, M., Hippokratesstudien. 2 RM.
5. Müller, K., Über die Vermeidung störender Reflexe beim Photographieren griechischer Vasen. 1 RM.
6. Kees, H., Die Königin Ahmes-Nefretere als Amonspriester. 1 RM.
7. Kranz, W., Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums. 3 RM.
8. Thiersch, H., Zur Bauinschrift des Asklepiostempels von Epidauros. 2 RM.
9. Pohlenz, M., Zenon und Chrysipp 2 RM.
10. Thiersch, H., Die Athena Areia des Phidias und der Torso Medici in Paris Mit 20 Tafeln. 6,50 RM.

NEUE FOLGE BAND III:

1. Thiersch, H., Ergasteria, Werkstätten griechischer Tempelbildhauer. 1 RM.
2. Kees, H., Die Opfertanzdarstellung auf einem Siegel des Königs Usaphais. 1 RM.
3. Knoche, U., Über einige Szenen des Eunuchus (Zweiter Teil). 2 RM.
4. Frhr. v. Bissing, Fr. W., Unterteil eines Menits des Stadtvorstehers und Veziers Harsiesis. Ein Beitrag zur Geschichte der Metallpolychromie. Mit 1 Textabbildung und 3 Tafeln. 3 RM.
5. Wilhelm, A., Zur Syntax des Griechischen. 2 RM.
6. Pohlenz, M., Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa. 3 RM.
7. Greifenhagen, A., Griechische Vasen auf Bildnissen der Zeit Winckelmanns und des Klassizismus. Mit 2 Textabbildungen und 11 Tafeln. 6,50 RM.
8. Deichgräber, K., Die Lykurgie des Aischylos. Versuch einer Wiederherstellung der dionysischen Tetralogie. Mit 7 Tafeln. 7,50 RM.